

El concepto del alma en la antigua Grecia

Jan N. Bremmer

Ediciones Siruela



Jan N. Bremmer

**El concepto del alma
en la antigua Grecia**

Editorial: Siruela

Año de edición: 2002

ISBN: 9788478446377

Licencia: Creative Commons 

Jan N. Bremmer

El concepto del alma en la antigua Grecia

Traducción de
Menchu Gutiérrez



Ediciones Siruela

Índice

Agradecimientos	9
Abreviaturas	11
 El concepto del alma en la antigua Grecia	
 Capítulo I. El alma	17
 Capítulo II. El alma de los vivos	25
El alma libre	26
Las almas del ego	47
Los animales alma	54
Conclusión	56
 Capítulo III. El alma de los muertos	59
El alma en el momento de la muerte	61
Manifestaciones humanas y animales de los muertos	63
La relación entre el alma y el cuerpo del muerto	67
Los ritos funerarios y el alma	71
¿El retorno de los muertos?	81
Conclusión	89
 Apéndice I. El alma de las plantas y de los animales	91

Apéndice II. El alma errante en la tradición popular de Europa occidental	95
Notas	99
Bibliografía	131
Índice de pasajes	137
Índice analítico	141

Agradecimientos

Este libro es un desarrollo de la tesis defendida en la Universidad Libre de Amsterdam en 1979, y quisiera expresar mi profundo agradecimiento al profesor G. J. D. Aalders por su generosa e inteligente supervisión de mi trabajo, así como al profesor D. M. Schenkeveld, que actuó como codirector, por su valiosa crítica del mismo. Me gustaría expresar también un agradecimiento especial al profesor Walter Burkert de Zurich por el interés demostrado en este estudio desde su inicio, por sus numerosos comentarios y, sobre todo, por la inspiración que su obra ha supuesto y sigue suponiendo para mi interés en la religión griega.

Estoy especialmente en deuda con los amigos y colegas que leyeron y criticaron el manuscrito, en su totalidad o en parte, como Richard Buxton, que también corrigió el inglés de la disertación, John Gould, Fritz Graf, Albert Henrichs, A. Hoekstra, Theo Korteweg, Gregory Nagy, Robert Parker, F. T. van Straten y H. S. Versnel. Otras personas que me prestaron su ayuda de distintas maneras fueron mi hermano Rolf, mi madre política, Mrs. E. V. Bartlett, Peter Burian, Richard Kraut, Hans Teitler, y Sietze Wiersma. El apoyo de la Netherlands Organization for the Advancement of Pure Research (Z.W.O.) me permitió desarrollar parte de mi trabajo en Oxford.

Las revisiones y adiciones finales fueron escritas en el Centre for Hellenic Studies de Washington D. C., y me siento especialmente agradecido a Bernard Knox por su ayuda y consejo, así como por prolongar mi estancia en el centro más tiempo del que me correspondía.

Asimismo, me gustaría expresar mi agradecimiento a Mrs. Joanna Hitchcock, editora ejecutiva de Princeton University Press, por su afectuosa colaboración, y a Rita Gentry por su meticuloso y perspicaz trabajo de edición.

Por último, pero no menos importante, quiero dar las gracias a Christine, que me ayudó a que este estudio no ocupara todos los minutos del día, y a Benjamin y Melissa por su interés en «el libro de papá».

Abreviaturas

Los números romanos hacen referencia a los libros de la *Iliada*, y los números arábigos a los de la *Odisea*. En este ensayo, se utilizan también las siguientes abreviaturas:

Blass	F. W. Blass, <i>Lycurgi oratio in Leocratem</i> (Leipzig, 1899).
Couvreur	P. Couvreur, <i>Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia</i> (París, 1901).
Diels/Kranz	H. Diels y W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 6. ^a ed., 3 vols. (Berlín, 1951-1952).
Edmonds	J. M. Edmonds, <i>The Fragments of Aristophanes</i> , vol. 1 (Leiden, 1957).
Erbse	H. Erbse, <i>Untersuchungen zu den attizistischen Lexika</i> (Berlín, 1950).
FGrH	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> (Berlín y Leiden, 1923).
Hense	O. Hense, <i>Teletis reliquiae</i> , 2. ^a ed. (Tubinga, 1909).
Kahn	C. Kahn, <i>The Art and Thought of Heraclitus</i> (Cambridge, 1979).
Kindstrand	J. F. Kindstrand, <i>Bion of Borysthenes</i> (Upsala, 1976).
Koerte	A. Koerte, <i>Menandri quae supersunt, pars altera</i> , 2. ^a ed. (Leipzig, 1953).
Marcovich	M. Marcovich, <i>Heraclitus</i> (Mérida, 1967).
Merkelbach/ West	R. Merkelbach y M. L. West, <i>Fragmenta Hesiodica</i> (Oxford, 1967).
Pfeiffer	R. Pfeiffer, <i>Callimachus</i> , vol. 1 (Oxford, 1953).
Radt	S. Radt, <i>Tragicorum Graecorum fragmenta</i> , vol. 4 (Gotinga, 1977).
RE	G. Wissowa et al., <i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Stuggart y Múnich, 1894-).

RGVV	<i>Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten</i> (Giessen, Berlín y Nueva York, 1903-).
Rose	V. Rose, <i>Aristotelis qui ferebantur fragmenta librorum</i> (Leipzig, 1886).
Snell/Maehler	B. Snell y H. Maehler, <i>Pindari carmina cum fragmentis</i> , 4. ^a ed., vol. 2 (Leipzig, 1975).
Voigt	E.-M. Voigt, <i>Sappho et Alcaeus</i> (Amsterdam, 1971).
Wehrli	F. Wehrli, <i>Die Schule des Aristoteles</i> , 2. ^a ed., 10 vols. (Basilea, 1967-1969), esp. vol. 2: <i>Aristoxenos</i> (1967); vol. 3: <i>Klearchos</i> (1969); vol. 7: <i>Herakleides Pontikos</i> (1969).
West	M. L. West, <i>Iambi et elegi Graeci</i> , vol. 1 (Oxford, 1971).
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> .

El concepto del alma en la antigua Grecia

A mis padres

Capítulo I

El alma

El proceso secularizador propio de nuestro tiempo ha convertido la salvación del alma en un problema de importancia cada vez menor, aunque la posición prominente de la psiquiatría y la psicología en la sociedad occidental demuestra que todavía nos preocupamos por nuestra *psiqué*, o «alma». Nuestra idea del alma tiene atributos tanto escatológicos como psicológicos, y la utilización de la palabra griega *psiqué* en términos modernos implicaría que los griegos tenían el mismo concepto moderno de alma. Sin embargo, si prestamos atención a la épica de Homero, veremos que la palabra *psiqué* carece de cualquier connotación psicológica. En Homero, la *psiqué* también puede emprender el vuelo durante un desvanecimiento o abandonar el cuerpo a través de una herida, comportamientos que hoy no asociamos al alma. ¿Sugieren estas diferencias entonces que los antiguos griegos consideraban el alma y la estructura psicológica humana cosas diferentes?

Sin duda, los griegos de Homero todavía no tenían «conciencia de un concepto que hiciera referencia al todo psíquico o de cualquier noción que pudiera corresponderse con nuestra palabra “alma”», como ha demostrado Bruno Snell en su histórico libro *The Discovery of the Mind* (El descubrimiento de la mente)¹. Tampoco los griegos eran los únicos que poseían un concepto de alma diferente al nuestro. El concepto anglosajón de *sawol*, el ancestro lingüístico de la palabra *soul* (alma), carecía de cualquier contenido psicológico², y los testimonios que analizaremos a continuación demostrarán que esta carencia es común al concepto de alma de la mayoría de los pueblos «primitivos». De este modo, un análisis del concepto de alma en la antigua Grecia contribuirá no sólo a la mejor comprensión del desarrollo de la mente griega y, en consecuencia, de la mente occidental moderna, sino también a clarificar la llamada noción primitiva del alma.

Tal análisis podría parecer en un principio de una enorme simpleza;

después de todo, ¿qué es lo que habría que hacer? Coleccionamos palabras normalmente traducidas por «alma», o aquellas palabras que se asocian a ésta, y dichas palabras supuestamente nos conducen al concepto griego. Así es como se ha tratado el material griego una y otra vez. Sin embargo, los eruditos han olvidado formular preguntas preliminares de gran importancia. En primer lugar, ¿debería utilizarse el término «alma» en absoluto? Hoy en día, todo el mundo reconoce que el uso de la terminología moderna occidental para describir creencias no occidentales influye en el análisis ya que asume la existencia de los mismos campos semánticos de palabras modernas en otros pueblos, y de este modo implica a menudo similitudes que en realidad no existen³. Con el fin de evitar ese peligro un estudio reciente aportó nuevos términos para describir con la mayor precisión posible la vastedad conceptual en torno al tema del alma⁴. Aunque la utilización de conceptos occidentales modernos puede conducir a errores, existen también riesgos inherentes al uso de términos completamente nuevos. Si cada erudito introduce nuevos términos para cubrir su campo específico, del Bongo-Bongo a la antigua Grecia, terminaremos por crear una torre de Babel científica en la cual la comunicación será del todo imposible. Por esa razón, no utilizaré nuevos términos para Grecia sino la terminología antropológica ya existente. Al hacerlo, sin embargo, tendremos siempre cuidado de no proyectar en el material griego sombras de significado típicas de nuestros propios términos pero no características de los griegos.

Existe aún otro problema al que debemos enfrentarnos. Los eruditos de las distintas creencias relacionadas con el alma han hecho un uso extensivo de los hallazgos de la psicología moderna con el fin de identificar las experiencias que moldearon las primeras ideas del hombre sobre sí mismo. Sin embargo, las experiencias no son acontecimientos que tengan lugar en medio de un vacío histórico, y nosotros recordamos e interpretamos nuestra experiencia con la ayuda de estereotipos propios de la sociedad particular en la que vivimos⁵. Nuestra propia experiencia puede ser, por tanto, muy diferente de la del hombre primitivo. Aunque es difícil reconstruir estas experiencias primitivas, a menudo podemos rastrear el desarrollo de distintos conceptos por medio del estudio de la etimología de las palabras que son objeto de nuestra investigación, por ejemplo *psiqué*. En ese caso, sin embargo, tendremos cuidado de introducir en nuestros textos las etimologías que conocemos. El hecho de que el término

psiqué estuviera una vez relacionado con la respiración no significa necesariamente que éste sea su significado en Homero. Nuestro punto de partida debe ser siempre la asunción de que el significado de una palabra sólo puede derivarse de su utilización en el lenguaje.

Los clasicistas parecen encontrarse en una posición más favorable que muchos de los estudiantes de antropología social. Entre éstos y sus fuentes no existe la figura de un informador que tiene sus propios intereses y opiniones en el asunto, o que es demasiado joven para conocer en profundidad la tradición de un pueblo. Los clasicistas tampoco dependen de los datos de uno o dos informes, como es el caso de estudiosos de las creencias del alma en Norteamérica o el norte de Eurasia. Los estudiantes de la época clásica pueden analizar la materia de su estudio directamente de los textos y monumentos, y deducir así un significado a partir del contexto de una palabra o por comparación con representaciones o textos similares.

No obstante, los clasicistas deben también resolver dificultades que brotan de la naturaleza de las fuentes. Las ruinas y los informes arqueológicos no son siempre tan reveladores como cabría desear. Los autores antiguos tienen sus predilecciones particulares y no siempre aportan información sobre sus creencias en torno al alma. A menudo, debemos entresacarla de registros en los cuales dicha información aparece sólo de forma incidental. Algunas veces, un concepto o un rito del periodo que se investiga sólo puede compararse con el que aparece en un documento posterior, y tales ejemplos tardíos, aunque elevan el grado de probabilidad de una interpretación, no pueden confirmarla de forma absoluta. En algunos casos, debemos comparar un tema con ritos o conceptos de otras culturas; una comparación que, de nuevo, no puede constituir una prueba absoluta, aunque sí establecer cierto grado de probabilidad, dependiendo del número y de la naturaleza de los paralelismos encontrados.

La investigación moderna en torno a la idea del alma en la antigua Grecia comenzó en 1894, cuando Erwin Rohde, el amigo de Nietzsche, publicó su libro *Psiqué*, una obra de extraordinaria erudición, y tan bien escrita que pronto se convertiría en un clásico⁶. Rohde poseía un profundo conocimiento del mundo griego antiguo y desarrolló sus puntos de vista en diálogo con estudios de antropología y folclore contemporáneos. La teoría animista vigente, según la cual el hombre primitivo había

concebido la idea de que el alma es un doble del hombre tras darse cuenta éste de que podía viajar en sueños⁷, le había impresionado mucho. Rohde intentó armonizar este punto de vista con el texto homérico, y al no poder encontrar un solo ejemplo del alma como doble en Homero, dirigió su atención hacia un fragmento de Píndaro:

Felices todos, partícipes de misterios solazadores.

El cuerpo que cada uno se une al séquito de la muerte poderosa,
y después aún queda una imagen viva de nuestra vida,
pues ésta es lo único que procede
de los dioses. Esa imagen duerme cuando actúan los miembros;
sin embargo, mientras dormimos, con frecuencia en los sueños
nos muestra la decisión futura sobre los placeres y sobre los sufrimientos⁸.

Este fragmento ilustra a la perfección la teoría de que en sueños el alma actúa como un doble, pero Rohde no se molesta en explicar por qué esta actividad no se produce en Homero, del mismo modo que tampoco creyó necesario continuar su análisis sobre los términos utilizados para designar al «alma». Igual que la gran mayoría de sus contemporáneos, Rohde estaba interesado exclusivamente en el destino del alma, y no supo apreciar la variedad y riqueza de la terminología homérica. Su interpretación fue recibida con entusiasmo por unos y rechazada en silencio por otros, en particular por el especialista de la Antigüedad más importante de su tiempo, Wilamowitz⁹, si bien se convertiría en el punto de referencia de cualquier discusión subsiguiente sobre el tema. Estas discusiones no significaron ningún avance sustancial hacia una escatología del alma, pero establecieron claramente la diferencia entre el alma de los vivos y los muertos, y tomaron en consideración la etimología de las distintas palabras estudiadas¹⁰; es más, fue a través de estas discusiones como llegaron a nosotros los primeros conocimientos de la psicología del alma homérica, unos conocimientos que culminarían en la exposición de Snell, según la cual los griegos no poseían aún un concepto unitario del cuerpo y la mente¹¹. El análisis de Snell ha sido mejorado, corregido y aumentado, pero no ha sido refutado por ningún erudito¹². No obstante, todavía no contamos con un modelo de estudio sistemático que reúna todos los elementos e informes existentes sobre los factores que determi-

nan nombres para las distintas partes de lo que normalmente asociamos al alma.

Este plan integral fue acometido por primera vez por el sueco experto en sánscrito Ernst Arberman, en un análisis sobre el alma védica en India. Arberman descubrió que el concepto de alma (*âtman*, *puruṣa*) se encontraba precedido por una dualidad en la cual los atributos escatológicos y psicológicos del alma todavía no habían hecho su aparición, llegando a la misma conclusión en los casos de la Escandinavia cristiana y de la Grecia clásica. Tras estas grandes culturas, Arberman prosiguió su análisis con las «primitivas», donde encontró la misma dualidad, si bien su presencia se había visto oscurecida a menudo por el concepto de alma que sostenían los propios investigadores de campo¹³.

En su análisis, Arberman distinguía entre almas corporales que dotaban al cuerpo de vida y consciencia y el alma libre, un alma libre de trabas que representaba la personalidad individual. El alma libre se mantiene activa durante los periodos de inconsciencia y pasiva en la consciencia, cuando el individuo consciente la reemplaza. Las almas del cuerpo se mantienen activas durante la vida despierta del individuo vivo. En contraste con el alma libre, el alma corporal se divide a menudo en varias partes. Esta división se produce normalmente en dos categorías: la primera es el alma libre, a menudo identificada con la respiración, el principio de la vida, y la segunda es el alma del ego. El alma corporal, o varias de sus partes, representa el yo interior del individuo. En el primer estadio del desarrollo de la creencia del alma védica el alma libre y las almas corporales no constituían aún una unidad; más tarde, el concepto védico del alma libre, *âtman*, incorporó los atributos psicológicos de las almas corporales, un proceso que se produjo en cierto número de pueblos.

Los puntos de vista de Arberman han sido elaborados por sus discípulos en dos grandes monográficos sobre la idea del alma en Norteamérica y el norte de Eurasia; dichos puntos de vista fueron confirmados por estudios de otros eruditos y aceptados por la gran mayoría de los antropólogos¹⁴. Parece razonable, por tanto, adoptar su método de análisis de la idea del alma griega para establecer su valor en el estudio del alma griega antigua. Este análisis comparativo comenzará con la tradición épica —la primera y más rica de nuestras fuentes de información, y que tanto influiría en ideas posteriores— para a continuación estudiar material del periodo que va hasta 400 a. C., en el que están presentes algunos aspectos de la

idea griega del alma que no se encuentran en Homero. De este modo, veremos el cuadro más completo posible de la idea del alma griega antes de que ésta se convirtiera en tema de reflexión sistemática para Platón y otros filósofos. Arberman se concentró especialmente en el alma de los vivos, aunque sus discípulos también prestaron atención (si bien de forma mucho más limitada) al alma de los muertos, de los animales ¡y de las plantas! Estos aspectos del concepto griego del alma serán comparados con los descubrimientos de los discípulos de Arberman para enriquecer nuestra comprensión sobre el tema.

El análisis de Arberman tiene a la fuerza cierto carácter ideal. Las fuentes de información son de distinta procedencia, y sencillamente no podemos saber si todos los aspectos de la idea del alma griega o de un rito particular se repiten a lo largo de todo el periodo que se estudia o de todo el territorio griego. Es posible que, debido a la naturaleza fragmentaria de nuestras fuentes, algunas variantes locales o determinados desarrollos de la idea se nos escapen. Por otro lado, ya que en su mayoría aquéllas proceden de las clases altas de la sociedad griega, existe la posibilidad de que las ideas en ellas expresadas no fueran compartidas por las clases más bajas. Las fuentes no nos permiten hacer distinciones en este respecto.

Hemos organizado nuestro material siguiendo, en la medida de lo posible, las categorías establecidas por Arberman y sus discípulos, para, a continuación, comparar los resultados con los conceptos que el mismo Arberman describió en detalle sobre cada punto. Por norma general, el material no será objeto de un análisis exhaustivo y se estudiará sólo en la medida en que sea de interés para una mejor comprensión de la idea griega del alma; y, en ese sentido, los textos citados se ofrecen como ejemplos. El análisis podrá parecer un tanto dogmático, ya que sólo un pequeño número de ejemplos sirve para ilustrar cada caso particular; sin embargo, y para permitir al lector profundizar más en el material disponible, cada término estudiado se acompañará de una extensa bibliografía.

Este estudio, por tanto, utiliza el modelo de la idea «primitiva» del alma que distingue entre un alma libre que representa la individualidad de una persona y las almas del cuerpo que dotan a una persona de vida y conciencia. Ajustándonos a este modelo, en nuestro próximo capítulo identificaremos la *psiqué* con el alma libre, y términos relacionados con la vida interior del hombre, como *thymós*, *noos*, y *menos*, con las almas del cuerpo. Si bien el concepto de *psiqué* se desarrolló incorporándose al de

la unitaria alma moderna, es posible rastrear su carácter «primitivo» en las tradiciones denominadas chamanísticas y en las primeras descripciones de los sueños. La investigación sobre terminología que se ofrece en el último capítulo demostrará que para los griegos, igual que para muchos otros pueblos, el alma libre de los vivos encontraba su continuación en el alma de los muertos, aunque también se creía en otras manifestaciones de los difuntos. No existía una representación uniforme de los muertos en la vida ultraterrena, ni todos tenían el mismo *status*. La posible existencia de un alma en las plantas y en los animales será analizada en un apéndice, y un segundo apéndice tratará el tema del alma errante en los cuentos populares de Europa occidental.

Por último, y debido a que las fuentes son fragmentarias y difíciles de interpretar, existe la posibilidad de que algunos lectores extraigan conclusiones diferentes a partir del material aquí analizado. Sea como fuere, confío en que esta arqueología de la antropología griega sirva como nuevo punto de partida para el análisis del concepto del alma en la antigua Grecia.

Capítulo II

El alma de los vivos

En el capítulo I vimos cómo Arbman distingue entre un alma libre que representa la personalidad individual y las almas del cuerpo que dotan a éste de vida y consciencia. En este capítulo, aplicaremos esta distinción al alma de los vivos en Homero y en la Edad Antigua. Homero distingue entre un alma libre, que se corresponde con la *psiqué*, y almas corporales, que se corresponden a su vez con *thymós*, *noos* y *menos*. Existe un elemento de la definición de alma libre de Arbman, la actividad del alma en el trance, que sólo encontramos en la Edad Antigua; sin embargo, formaba parte de la creencia dualística del alma de los griegos y, en contraposición al punto de vista de Dodds (analizado más adelante), no se derivaba de las prácticas chamanísticas de los habitantes de Siberia. De la descripción de las almas corporales de Arbman, Homero sólo conoce el alma del ego, pero su representación del yo interior del individuo es mucho más rica de lo que la definición del alma del ego de Arbman sugiere. Es más, junto a las más abstractas almas del ego, Homero presenta órganos, tales como los pulmones y el corazón, que cuentan también con atributos psicológicos.

La presencia en Homero de la distinción establecida por Arbman sugiere que la creencia dualística del alma existía también con anterioridad. En ambos periodos, el alma libre, en tanto representativa del individuo, no poseía atributos psicológicos. Aunque ligada a los vivos, su significación más importante era aún de naturaleza escatológica. Por otro lado, la etimología de *psiqué*, el alma libre en Homero, la conecta con la vida del alma de Arbman y sugiere que durante el periodo homérico el alma libre había iniciado su desarrollo hacia el alma unitaria de Arbman. Este desarrollo se encontraba todavía en curso y no había alcanzado el estado en el que la *psiqué* terminó por incorporar los atributos psicológicos del alma del ego. Dicho desarrollo llegaría a su conclusión sólo a finales del siglo V. Tras este esbozo general sobre la naturaleza del alma de los vivos,

daremos comienzo a nuestro detallado análisis del alma libre y de las almas corporales en relación con la *psiqué*¹⁵.

El alma libre

Como ya señalamos, es posible identificar la *psiqué* de Homero con el alma libre. Dicha *psiqué* sólo se menciona en su obra como parte de la persona viva en tiempos de crisis. Los pasajes en los que aparece este concepto revelan que sin *psiqué* una persona no podría sobrevivir. Cuando la embajada de la armada griega suplica a Aquiles que reprima su furia y detenga la lucha, éste se lamenta de que está arriesgando su *psiqué* constantemente (IX.322). Reuniendo valor para enfrentarse a Aquiles en su persecución a los troyanos, Agenor manifiesta su convicción de que su oponente tiene una sola *psiqué* (XXI.569); cuando Aquiles persigue a Héctor alrededor de Troya, el poeta comenta que la recompensa será la *psiqué* de Héctor (XXII.161).

La *psiqué* abandona al cuerpo durante un desvanecimiento. Estos desvanecimientos son descritos de forma más o menos similar y han sido analizados recientemente con gran detalle¹⁶, de forma que un solo ejemplo será suficiente. Cuando su amigo Pelagón extrae una lanza clavada en el muslo de Sarpedón, «su *psiqué* le abandonó y una niebla cubrió sus ojos» (V.696)¹⁷. Aunque no se produce una alusión explícita, asumimos que la *psiqué* regresa, ya que Sarpedón se recupera inmediatamente. No obstante, el retorno de la *psiqué* no se menciona en ninguno de estos ejemplos de desvanecimiento. Esta omisión ha sido comentada con frecuencia y será objeto de discusión más adelante¹⁸.

Cuando una persona muere, la *psiqué* emprende un viaje sin retorno hacia el Hades. Por ejemplo, después de haber dirigido sus últimas palabras a Aquiles, la muerte se abatió sobre Héctor y «su *psiqué* abandonó sus miembros y partió hacia el Hades» (XXII.362). En estos casos el concepto de *psiqué* se encuentra estrechamente ligado al de *aiôn*, la *force vitale*, o fuente de la vitalidad¹⁹. Sin embargo, al contrario de lo que sucede con la *psiqué*, en la obra de Homero el *aiôn* no aparece relacionado con la vejez, y sólo los jóvenes lo poseen plenamente²⁰. Cuando Hera discute el destino de Sarpedón con Zeus, describe la muerte de éste como el tiempo «en el que la *psiqué* y el *aiôn* le abandonaron» (XVI.453). En su discurso de des-

pedida a Polifemo, Odiseo expresa su deseo de tener poder para enviarle al Hades «privado de su *psiqué* y su *aiôn*» (9.523 s.). En Homero, la *psiqué* no tiene ninguna connotación física o psicológica. No se trata de la «materia de vida» o del «aliento de vida», descripciones en cualquier caso mal definidas por los que las utilizan²¹. Lo único que podemos decir es que cuando la *psiqué* abandona el cuerpo para siempre, se produce la muerte.

Se ha dicho que en Homero la *psiqué* se encontraba situada en la cabeza, ya que los términos *psiqué* y «cabeza» son a veces intercambiables. Néstor describe a los piratas como a gente que «arriesga sus cabezas» (3.74), mientras Mentor describe a los pretendientes de Penélope «arriesgando sus cabezas» (2.237). En el prólogo a la *Iliada*, el poeta habla de la cólera de Aquiles al enviar a muchos *psichai* al Hades (1.3)²². La expresión es utilizada de nuevo más tarde, aunque entonces el poeta usa «cabezas» en vez de «almas» (XI.55). La indistinta utilización de los términos «cabeza» y «alma» explicaría la costumbre de sostener la cabeza del difunto durante el duelo (XXIV.712, 724), la ofrenda principal (III.273) y la importancia del estornudo²³. No obstante, resulta obvio que el hecho de que cabeza y *psiqué* se utilicen a veces de forma intercambiable no lleva necesariamente a la conclusión de que la *psiqué* estuviera localizada en la cabeza; es posible que ambas representaran la misma cosa, es decir, la totalidad de la persona. La única conclusión válida que podemos extraer de esta asociación es que los griegos creían que la cabeza era muy importante, algo que, en sí mismo, no sorprende demasiado. Lo único que sabemos con certeza sobre la localización de la *psiqué* es que abandonaba el cuerpo desde los miembros (XVI.856; XXII.362)²⁴, o a través de la boca (IX.409), el pecho (XVI.505), o una herida en el costado (XIV.518)²⁵. Eso es todo lo que Homero dice con claridad sobre la *psiqué*.

¿Cómo comparar todo esto con el alma libre? Como ya fue apuntado por Arbman y sus discípulos, el alma libre es la forma de existencia no física del individuo, no sólo después de la muerte sino en sueños, desvanecimientos y otras clases de inconsciencia. Es el alma libre en estas condiciones la que representa la individualidad de la persona; algo que queda de manifiesto en los numerosos relatos en los que la gente habla, en términos de experiencia personal, de las aventuras de su alma del sueño, ya sea como insecto, animal u homúnculo (ver apéndice II). El alma libre, por tanto, se encuentra siempre activa fuera del cuerpo; no está ligada a éste como las almas del cuerpo. Pero, precisamente porque el alma libre

opera fuera del cuerpo, su ubicación en el interior de éste resulta bastante oscura, sobre todo porque, cuando su dueño está despierto, el cuerpo representa al individuo y sólo sus actividades tienen interés. En ese estado, el alma libre se encuentra presente sólo de forma pasiva y se menciona con rara frecuencia. Su exacta localización en el cuerpo es, por tanto, un asunto de importancia menor, si bien es un tema que suscita frecuentes debates. En el norte de Eurasia, por ejemplo, el alma libre puede localizarse en todo el cuerpo, en el corazón, los pulmones o los riñones²⁶. El alma libre no tiene nunca atributos físicos o psicológicos, y sólo representa al individuo. Por otro lado, y a pesar de que su actividad se produce siempre fuera del cuerpo, el alma libre no puede continuar su existencia mundana una vez éste muere. El alma no puede permanecer en un cuerpo muerto, y persigue una vida ultraterrena. Del mismo modo, el cuerpo es dependiente del alma libre. Cuando el alma libre desaparece, el cuerpo enferma y muere, o languidece hasta consumirse²⁷.

Si comparamos esta descripción del alma libre con la *psiqué* homérica, nos damos cuenta de que en la última hay un elemento claramente ausente. En Homero, la *psiqué* no representa la individualidad de una persona en sueños o en formas de inconsciencia. No obstante, de esta ausencia no deberíamos inferir que dicho papel de la *psiqué* no existiera en tiempos de Homero. Ésa fue la conclusión totalmente errónea de Walter F. Otto, el crítico más feroz de Rohde. En Homero, encontramos solamente una clase muy especial de sueño y de descripción del sueño. Los sueños homéricos son «sueños literarios» utilizados como apoyatura de la historia y, como tales, no pueden tomarse como ejemplos absolutos de la experiencia del sueño de los antiguos griegos²⁸. Las descripciones de Homero sobre el sueño se ajustan a un estricto patrón que puede dividirse en cuatro estadios:

1. Circunstancia anterior al sueño.
2. La imagen del sueño se dirige hacia el durmiente y se sitúa sobre la cabeza de éste²⁹.
3. Discurso de la imagen del sueño.
4. Consecuencias del sueño³⁰.

Este estricto patrón era también norma en el antiguo Oriente Próximo, si bien allí encontramos distintos estadios en la fase introductoria y en la

conclusión, según queda reflejado en Herodoto³¹. Los sueños en Homero no son ni fantásticos ni incoherentes, algo que, presumiblemente, dificultaría demasiado su utilización con fines literarios. Homero sólo hace mención de sueños que contienen un mensaje. El sueño con «mensaje» como hecho «teológico» y como topos literario «se remonta a un patrón del sueño antiguo, el sueño de la incubación. Los sueños sobre la incubación actuales son bastante raros en los textos del antiguo Oriente Próximo, pero el sueño con “mensaje” se explica muy fácilmente como una creación literaria basada en la transformación de experiencias oníricas de personas que pernoctan en el santuario de un dios para, tras la debida preparación ritual, recibir de éste una orden o un consejo. Sólo los mensajes divinos obtenidos en tales circunstancias son considerados válidos y genuinos teológicamente, o políticamente, dependiendo del contexto»³². Resulta obvio que el sueño con «mensaje» debió de ser especialmente popular entre los gobernantes como medio para sancionar decisiones políticas, ya que este sistema no exigía la ayuda de un intérprete para comprenderlos, tal vez el caso de los sueños de viajes en los que aparecen seres extraños³³. Así, creemos que, a pesar de no encontrar en Homero la actividad propia del alma del sueño, su ausencia no implica necesariamente su inexistencia. Sencillamente no lo sabemos³⁴. Asimismo, debemos llamar la atención sobre el hecho de que las leyendas modernas relacionadas con las aventuras del alma no se encuentran en literatura de calidad, como la *Iliada*, sino principalmente en los cuentos populares (ver apéndice II).

Si comparamos la descripción del alma libre de Arbman con lo que sabemos de la *psiqué* homérica, encontramos las siguientes similitudes:

1. Ambas se sitúan en una parte del cuerpo no especificada.
2. Cuando el cuerpo se encuentra activo, ambas permanecen inactivas (y no se mencionan).
3. Ambas abandonan el cuerpo durante un desvanecimiento de éste.
4. Ninguna tiene connotaciones físicas o psicológicas.
5. Ambas son condiciones previas de la continuación de la vida.
6. Ambas representan al individuo después de la muerte.

Analizadas de forma separada, estas similitudes no prueban nada; en conjunto, sin embargo, demuestran la existencia de un alma libre duran-

te la Grecia de Homero. Y aún más, dado que el concepto de alma libre parece haber existido en casi todas partes a un tiempo, de lo cual tenemos evidencia, no es poco razonable inferir que la *psiqué* homérica se corresponde con el alma libre.

No sólo la *psiqué* de Homero puede identificarse con las funciones habituales del alma libre de Arbman, sino que un examen de su etimología revela cómo el término es expresión de un estadio del desarrollo del alma unitaria. Se ha aceptado de manera generalizada la afinidad etimológica de *psiqué* y *psiquein*, «soplar o respirar»³⁵, significado sugerido en Homero cuando la *psiqué* abandona el cuerpo al comienzo de un desmayo y la respiración da comienzo de nuevo al final³⁶. Especialmente interesante en este sentido es la descripción del desvanecimiento de Andrómaca, en la que se dice que ésta «exhaló» (*ekapusse*) su *psiqué* (XXII.467), una palabra relacionada, muy probablemente, con el humo³⁷. No obstante, la ausencia de *psiqué* al final de un desvanecimiento vuelve a llevarnos al concepto de alma libre definido por Arbman y sus discípulos. El movimiento de la persona que se había desmayado demuestra que el alma ha regresado, y cuando la persona se despierta, el alma libre no tiene ya interés.

Los poemas homéricos representan la culminación de una tradición de composición oral que aglomera elementos de distintos periodos³⁸. Su coexistencia nos advierte de que debemos estar preparados para encontrar estadios diferentes en la evolución de palabras y conceptos, y de que no siempre vamos a poder distinguir con claridad entre elementos más o menos novedosos o antiguos. La etimología de *psiqué* y el hecho de que el significado de «aliento» prevalezca en las descripciones bastante formularias del desvanecimiento implican que los casos en los que la *psiqué* ha perdido o se encuentra en el proceso de perder su significado puramente físico en la obra de Homero son desarrollos posteriores.

El significado original de «aliento» podría ser una importante clave de comprensión del desarrollo de la *psiqué*. Como señalamos en el capítulo I, Arbman identificó también un alma de la vida, normalmente asociada al aliento, en cuyo caso la designa alma del aliento. Según Arbman, el alma de la vida adquiere a menudo nuevas cualidades y se desarrolla hasta transformarse en un alma unitaria, es decir, un tipo moderno de alma. El antropólogo sueco Hultkrantz, uno de los discípulos de Arbman más dotados, ha analizado este proceso a partir de un punto de vista psicológico:

El alma-aliento es el alma de las grandes posibilidades. Es a un tiempo material e inmaterial, está ligada a la materia y sin embargo es libre. Cuando Wundt combinó el alma-aliento con la idea del alma libre, lo hizo sobre una base firme: ambas son insubstanciales e inestables. Desde un punto de vista psicológico, el concepto de alma libre es por supuesto idéntico a la imagen recordada de la persona muerta que se proyecta hacia la realidad sobrenatural; y la forma aérea, etérea del difunto es como una condensación de aliento humano. El alma superviviente y el alma-aliento tienen por tanto condiciones para encontrarse y unirse. Pero la fusión tiene lugar sólo cuando la situación lo favorece, cuando la especulación ha comenzado o el frente dualístico se ha debilitado..., parece probable que el alma de la vida —por su carácter, un alma-aliento— se haya emancipado a sí misma de sus funciones físicas más inmediatas y haya terminado por adoptar la concepción de alma libre³⁹.

Un proceso similar, en el cual el alma libre original es absorbida por el aliento del alma que, a su vez, se convierte en un alma unitaria, puede encontrarse en la evolución del *nezacl* atapasco, el *âtman* indio, el *hing* estonio, el *henki* finés, el *dusa* ruso, y el *lili* vogul⁴⁰. El mismo desarrollo parece plausible también en el caso del *anima*, «aliento» o alma libre latina. No obstante, sería muy poco probable que el aliento representase la identidad personal, ya que, como observó un antropólogo húngaro: «Entre más de 200 casos estudiados, no hemos encontrado un solo ejemplo que indique la creencia de que el aliento abandonase el cuerpo dormido y que las aventuras de éste hicieran su aparición en forma de sueños; tampoco que el aliento se pareciera a los seres humanos»⁴¹. No entendemos por qué los griegos tendrían que ser una excepción.

Tras analizar la información disponible, todo sugiere que el desarrollo del alma libre hacia el alma unitaria, como adelantara Hultkrantz, también tuvo lugar en la antigua Grecia. Casi con toda probabilidad, antes de Homero los griegos tenían una palabra para designar al alma libre, palabra que, gradualmente, fue reemplazada por el alma de la vida —identificada con la *psiqué* o «aliento»— y que de forma simultánea comenzó a perder su función meramente física⁴². En Homero encontramos este proceso en un estadio intermedio. La *psiqué* ya ha asimilado el papel de alma libre como alma de los muertos, pero no ha perdido todas sus conexiones con su función original como aliento. Debieron transcurrir

varios siglos para que la *psiqué* culminara su desarrollo y se convirtiese en el alma unitaria⁴³.

¿Encontramos el concepto de alma libre en tiempos post-homéricos también? Las leyendas de la Edad Antigua sobre personas cuyas almas, según se aseguraba, vagaban durante un trance, sin duda reflejan la pervivencia de esta creencia en el alma libre que encontramos en Homero. Por el contrario, E. R. Dodds pensaba que estas leyendas revelaban un concepto nuevo y revolucionario de la relación entre el cuerpo y el alma aparecido en las postrimerías de la Edad Antigua. En su opinión, este nuevo desarrollo se debía al comercio y a la colonización, que habían puesto a los griegos en contacto con la cultura chamanística de los escitas del Mar Negro en el siglo VII; idea inspirada en un celebrado artículo sobre chamanismo escita del suizo Karl Meuli, quien, para ser un especialista de la Antigüedad, poseía un conocimiento inusual sobre creencias y costumbres del norte de Eurasia⁴⁴. Los puntos de vista de Dodds y de Meuli han ejercido una gran influencia en la creencia del origen norasiático o centroasiático no sólo del concepto de alma errante sino de otros elementos de estas leyendas. Por nuestra parte, intentaremos analizar si el concepto de alma errante debe adscribirse a una influencia chamanística o si, por el contrario, estas leyendas son testimonios de auténticas creencias griegas sobre el alma.

Encontramos ejemplos del alma que vaga fuera del cuerpo durante un trance en leyendas sobre dos hombres, Aristeas de Proconeso, una isla del mar de Propóntide, más tarde llamado Mármara, y Hermotimo de Clazómenas, una ciudad de la costa oeste de Asia Menor. Herodoto (4.14) cuenta la siguiente leyenda local de Aristeas:

Dicen que Aristeas, miembro de una de las familias más nobles de la ciudad, entró en una fragua de Proconeso y se desplomó, sin vida. El herrero cerró su tienda y se dirigió a informar del hecho a los parientes del hombre muerto. Difundida por toda la ciudad la noticia de que Aristeas había muerto, un habitante de Cízico, que venía de Artacia, llegó al lugar y comenzó a discutir con quienes así hablaban, asegurando que él se había encontrado con Aristeas, que iba de camino a Cízico, y que había hablado con él. El hombre contradecía así con vehemencia el rumor, pero los parientes habían llegado a la tienda con todo lo necesario para celebrar el funeral, y con la intención de llevarse el cuerpo.

Cuando la tienda se abrió, sin embargo, Aristeas no estaba allí, ni vivo ni muerto. Apareció seis años más tarde en Proconeso y compuso aquel poema que los griegos llaman *Arimaspeas*, tras lo cual volvió a desaparecer una vez más. Eso es lo que en aquellas ciudades se cuenta.

En este poema Aristeas cuenta cómo, poseído por Apolo, viajó al lejano norte del país de los Isedones, y conoció por ellos la existencia de los Hiperbóreos que vivían cerca del mar (Herodoto 4.14) y de los Arimaspos de un solo ojo, que robaban oro de los grifos (Herodoto 3.116). No fue éste, sin embargo, el fin de Aristeas, porque Herodoto (4.15) continúa:

Lo que sigue me fue relatado por las gentes de Metaponto, en Italia, doscientos cuarenta años después de la segunda desaparición de Aristeas, según cálculos hechos en Metaponto y Proconeso. Los metapontinos dicen que Aristeas en persona se apareció en su país y les ordenó que erigieran un altar a Apolo y una estatua, con el nombre de Aristeas de Proconeso, cerca de éste. De todos los italiotes, Apolo —les dijo— se había dirigido sólo a ellos. Aunque ahora le veían bajo la forma de Aristeas, había acompañado al dios en otro tiempo bajo la de un cuervo. Tras pronunciar estas palabras, se desvaneció; pero los metapontinos dicen que enviaron mensajeros a Delfos para interrogar al dios sobre el significado de esta aparición. El pítico les ordenó que obedecieran, que sería lo mejor. Ellos accedieron e hicieron lo que se les había pedido, de forma que, cerca de la imagen de Apolo, rodeada de matas de laurel, ahora hay una estatua que lleva el nombre de Aristeas.

El cuervo también se menciona en Plinio (*Historia natural* 7.174), quien, al contar cómo se vio al alma de Aristeas salir volando por su boca en forma de cuervo, parece combinar la leyenda metapontina y la más antigua.

Apolonio nos ofrece una segunda descripción de un alma que vaga durante un trance en el cuento de Hermotimo (*Mirabilia* 3):

Dicen que el alma de Hermotimo de Clazómenas, separada de su cuerpo, estuvo ausente de éste durante muchos años, y que, en distintos lugares, predijo acontecimientos tales como grandes diluvios, inundaciones, terremotos, plagas y parecidos hechos, mientras su rígido cuerpo yacía inerte, y que su alma, después de varios periodos en los que volvía a entrar en el cuerpo como en un estuche, lo resucitaba. Ya que hacía esto a menudo, y aunque su esposa tenía órdenes de

que, cuando se disponía a caer en un trance (literalmente, a partir), nadie, ni uno de los ciudadanos ni ningún otro, debía tocar su «cadáver», ciertas personas entraron en su casa y, después de convencer con artimañas a su esposa, vieron a Hermotimo que yacía sobre el suelo, desnudo y sin conocimiento. Pensando que, al regresar, el alma no tendría lugar donde volver a entrar, no podría sobrevivir —y esto fue lo que sucedió—, hicieron un fuego y lo quemaron. Los habitantes de Clazómenas rinden homenaje a Hermotimo hasta el día de hoy y han erigido un santuario en su memoria, en el cual, por los motivos que acabamos de aducir, las mujeres tienen prohibida su entrada.

Muchos detalles de este relato han desaparecido de la *Historia natural* de Plinio (7.174), algo que nos hace pensar en la tendencia reduccionista que se discute más adelante, incluso si contiene el detalle «superfluo» del nombre de los enemigos: «Parece ser que el alma de Hermotimo de Clazómenas solía abandonar su cuerpo y vagar por el extranjero, y que en sus viajes le informaba a distancia sobre muchas cosas que sólo alguien presente en los acontecimientos aludidos podía conocer; todo esto mientras su cuerpo permanecía medio inconsciente, hasta que un día unos enemigos de éste, llamados los cantáridas, quemaron su cuerpo y privaron a su alma, a su regreso, de lo que podría llamarse su estuche».

La versión del alma errante de Hermotimo que escribe Plinio resulta mucho menos instructiva que el relato de Apolonio. Diferencias como éstas fueron las que llevaron a C. W. von Sydow, folclorista sueco muy interesado en los aspectos formales de las tradiciones populares, a introducir los términos *memorate* y *fabulate*, términos aceptados mayoritariamente por eruditos alemanes y escandinavos, pero no muy utilizados en el mundo anglosajón⁴⁵. Von Sydow definió un *memorate* como una historia basada en experiencias estrictamente personales. Aunque en un principio fuera de gran ayuda, esta definición ha demostrado ser en cierto modo demasiado limitada⁴⁶. Es mejor definir el *memorate* como el relato de una experiencia supranormal del propio narrador o de una persona conocida por éste. Las leyendas que no hablan de experiencias estrictamente personales son bautizadas por Von Sydow como *fabulates*, y no necesitan tener una base en las creencias folclóricas de la región de la que proceden. Los *memorates* pueden relatar experiencias profundamente individuales en las cuales los conceptos tradicionales juegan un papel muy pequeño, si

bien lo que sucede habitualmente es que tales conceptos dominan la historia y la tiñen de un carácter estereotipado: ¡los fantasmas con los que la gente se encuentra van siempre vestidos de blanco!⁴⁷ Con el tiempo y la distancia los *memorates* pueden transformarse y uniformarse. Detalles propios del estilo del narrador pero prescindibles para la historia desaparecen de ésta y son sustituidos por otros. El lugar y el tiempo exactos, la situación y frecuencia de la experiencia, la interpretación del narrador mismo o la reacción de su público, a menudo no son objeto de la menor atención. El contexto social del acontecimiento resulta vago. En este sentido, los *memorates* se convierten en leyendas migratorias de escasa importancia como testimonios de las creencias de determinada región⁴⁸.

El relato de las leyendas de Aristeas y de Hermotimo es muy minucioso, y ambas pueden ser consideradas *memorates* de la Edad Antigua; de origen griego o derivadas de una cultura chamanística, se trata de testimonios sobre la creencia en el alma de ese periodo. La leyenda de Aristeas revela un aspecto del alma libre que no se encuentra en Homero, el viaje del alma durante el trance. Este aspecto queda claro cuando sometemos la historia a un análisis detallado. Comenzaremos con el trance⁴⁹.

La desaparición de Aristeas y su regreso, pasados muchos años, hacen razonable la suposición de que su aparente muerte fuese en realidad un trance profundo. Esta identificación entre muerte y trance se produce en culturas muy diferentes; y contamos con un ejemplo muy interesante de este hecho en la descripción que el viajero inglés Richard Johnson hace de una sesión chamanística samoyeda en 1556. Una vez que el chamán había comenzado a tocar el tambor y se había puesto su traje ceremonial, «comenzó a cantar del mismo modo que nosotros azuzamos o gritamos a una jauría de perros, aquí en Inglaterra, y el resto de la compañía le contestó con un Owtis, Igha, Igha, Igha, que a su vez el sacerdote respondió con sus exclamaciones. Volvieron a replicar con las mismas palabras tantas veces que, al final, pareció que el sacerdote se había vuelto loco, y, cayendo el suelo, como muerto, con nada que le cubriera salvo una camisa, permaneció boca arriba, sobre su espalda, y aún podía yo percibir su respiración»⁵⁰. Sobre las actividades de un chamán lapón, se observa que «tocó un tiempo los gabdes (tambor lapón), siguiendo los signos que en éste se encontraban. De pronto, se tumbó sobre su espalda y permaneció así, como muerto, durante un cuarto de hora. Ni siquiera pare-

cía respirar»⁵¹. Entre los indios norteamericanos encontramos la misma práctica. Se dice que en el éxtasis «se está como muerto» o, incluso, que «se está muerto»⁵². Esta identificación no sólo se produce en un contexto chamanístico. Cuando Furseo (ca. 650), el abad irlandés, se despertó una vez de un éxtasis, se encontró con un grupo de parientes y vecinos que, reunidos en torno a él, lamentaban su muerte⁵³. Y Filippo Neri, el monje italiano (1515-1595), sólo pudo despertarse cuando su colega, el padre Bordini, le administró la extremaunción⁵⁴. A principios de siglo, durante el gran movimiento de la Danza de los Espíritus que tuvo lugar en América, una mujer cayó en un trance tan profundo y largo que la gente pensó que había muerto⁵⁵. La mujer sólo despertó cuando, de acuerdo con los ritos tradicionales, colocaron su cuerpo sobre una plataforma⁵⁶.

Aristeas no alcanzó el éxtasis por medio de una técnica definida, como en el caso de Hermotimo (analizado más adelante); y, evidentemente, no tenía control sobre sí mismo, como demuestra el hecho de que cayera en un trance en la fragua. Esta falta de control resulta no poco frecuente entre exaltados y ocurrió también a menudo entre santos cristianos. Filippo Neri caía en trance al dar la absolución, y Caterina Ricci (1522-1554) recibió órdenes especiales de las autoridades de su monasterio porque sus éxtasis repentinos alteraban mucho la vida cotidiana⁵⁷.

Tras analizar el trance de Aristeas, nos concentraremos ahora en el viaje de su alma, causa de su milagrosa aparición en el camino a Cízico. La aparición pertenece a un tipo familiar de cuento popular en el cual una persona profundamente dormida, en trance o agonizante, es vista simultáneamente en un lugar diferente⁵⁸. Por ejemplo, un cuento popular del Tirol cuenta cómo «una vez, en Mieders, Stubai, un granjero se encontraba agonizando. Un jornalero vio al mismo hombre que rastrillaba hojas fuera del pueblo y pensó: “¡Anda, el tipo está sano otra vez!”. Al regresar al pueblo, sonaban campanas a muerto y el jornalero preguntó quién había fallecido. Enorme fue su sorpresa al recibir la noticia de que se trataba del granjero que acababa de ver rastrillando hojas a las afueras del pueblo»⁵⁹.

El tema aparece tratado de forma más sutil en un cuento popular sueco, que transcurre a mediados del siglo XVIII:

En cierta ocasión, en un juzgado sueco, un juicio no podía dar comienzo porque el juez no había llegado, por lo cual se preguntó a un naite (un chamán lapón) el motivo de su tardanza. Éste cayó en un trance y, al despertar, dijo que «el magistrado se había equivocado de camino y había quedado atrapado en la nieve. Ahora, sin embargo, se encontraba de nuevo en el buen camino y llegaría al lugar en tres horas». Y eso fue lo que ocurrió tres horas más tarde; cuando llegó, relató que se había confundido de camino, que el trineo había quedado atrapado en la nieve y que le había costado mucho trabajo sacarlo otra vez. «Y allí seguiríamos de no ser que un viejo same (lapón) no hubiera acertado a pasar por allí y nos hubiera ayudado. Aquel same, por cierto, era un tipo dotado de una extraordinaria fuerza», dijo el magistrado. Pero justo entonces percibió la presencia del naite y dijo: «¿Está ya aquí? Pero ¿no fue usted quien nos ayudó?». «Así es, fui yo», dijo el naite⁶⁰.

Un ejemplo de esta bilocación durante el sueño aparece en san Agustín, quien relata el siguiente acontecimiento sin datarlo o asociarlo a ningún filósofo conocido.

Otro hombre dijo también que en su propio hogar, una noche antes de irse a acostar, vio cómo cierto filósofo a quien conocía muy bien se dirigía hacia él, y que este filósofo le expuso algunas teorías platónicas que se había negado a explicarle antes, cuando se lo había pedido. Y cuando, después, se pidió al mismo filósofo que explicara por qué había hecho en casa de otro lo que le había negado en su propia casa, éste dijo: «No lo hice, soñé que lo hacía»⁶¹.

De modo que, mientras el filósofo pensaba que había expuesto las teorías platónicas sólo en sueños, el otro hombre le había visto en persona.

La bilocación —el sueño, el trance y la muerte— se produce cuando el alma libre abandona el cuerpo, y parece bastante probable que la clave de este tipo de historia se encuentre en el concepto de alma libre. Si se creía que el alma libre —la totalidad de la persona en la experiencia primitiva— abandonaba el cuerpo y tenía aventuras, es comprensible que se creyera también que ésta era visible durante sus viajes fuera del cuerpo. La historia de Aristeas hace pensar por tanto en la existencia del concepto de alma libre en la Grecia Antigua.

La bilocación, según nuestros datos, tuvo lugar en la Antigüedad y también en tiempos más modernos, si bien las circunstancias exactas de

algunos de estos sucesos siguen siendo oscuras. De Pitágoras se dijo que había sido visto en Crotón y en Metaponto el mismo día y a la misma hora, un prodigio más tarde imitado por Apolonio de Tiana, quien fue visto en Esmirna y en Éfeso en el mismo día⁶². San Francisco fue visto en Arlés, mientras bendecía a los hermanos de una comunidad, y, simultáneamente, sentado en la montaña de La Verna; el mismo Filippo Neri contó cómo estuvo presente en la muerte de su amigo Cordella sin salir de su habitación⁶³.

En la muerte y la desaparición de Aristeas, Rohde vio la combinación de dos versiones de la leyenda⁶⁴. En una, Aristeas muere, es decir, cae en un trance; en la otra, es transportado, con su cuerpo y su alma, sin morir, como Eutimo y Cleomedes (ver capítulo III, sobre la muerte considerada anormal). Esta última e hipotética versión resulta, sin embargo, poco probable ya que, al contrario de lo que sucede en el caso de Aristeas, Eutimo y Cleomedes no regresan. Meuli pensaba que las leyendas sobre Aristeas en trance eran originales y que las versiones que incluían sus experiencias corporales eran racionalizaciones posteriores de los griegos de Cízico y Proconeso⁶⁵. Esta interpretación parece más probable si bien malinterpreta el funcionamiento del alma libre, puesto que es habitual que las personas que caen en un trance o un desvanecimiento cuenten «a su regreso a la “vida” las experiencias que tuvieron durante su letargo en primera persona»⁶⁶. Esta identificación resulta comprensible ya que, como dijimos anteriormente, el alma libre representa la identidad completa de una persona. Igual que hicieran los chamanes siberianos al relatar sus experiencias durante el trance⁶⁷, Aristeas narra sus aventuras en primera persona. Las dos versiones, por tanto, habrían coexistido desde el principio. Los que conocían a Aristeas personalmente sabrían que éste había experimentado sus aventuras sólo en un trance; los que únicamente conocían el poema concluirían que él en persona había sido el protagonista de sus aventuras⁶⁸.

La interpretación chamanística de las leyendas de Aristeas que hace Dodds indujo a los especialistas a creer que otros elementos de esta leyenda tenían también su origen en distintas partes del norte de Grecia. Si realmente estos elementos provienen de Asia central o de Siberia —áreas con una fuerte influencia chamanística— podría pensarse que respaldarían su interpretación, pero ¿lo hacen realmente? Plinio decía que el alma de Aristeas salió volando de su boca en forma de cuervo. Según Meuli, el

alma con forma de cuervo recuerda la práctica de los chamanes siberianos⁶⁹. En realidad, Meuli no fue capaz de encontrar un paralelismo directo entre ambos y se limitó a señalar que en los mitos siberianos antiguos el prototipo de los chamanes recibía el nombre de Gran Cuervo. El paralelismo no es demasiado significativo, resulta más relevante el hecho de que el Gran Cuervo fuera un embustero típico en la mitología de los pueblos del noreste paleoasiático, especialmente en la de los que viven entre la península de Kamchatka y el estrecho de Bering⁷⁰, un área poco sospechosa de haber ejercido una influencia considerable en Grecia. El alma que adopta la forma de un cuervo en el relato de Plinio tiene su claro origen en la leyenda metapontina mencionada anteriormente y, en última instancia, en la estrecha conexión que existe entre Apolo y el cuervo⁷¹. La partida del alma con forma de cuervo se produce a veces en otras circunstancias, pero, en todos estos ejemplos (a menudo de tinte cristiano), nunca se informa sobre su regreso, un hecho que no parece haberse tenido en cuenta y sobre el que no puedo ofrecer una explicación convincente⁷².

Andreas Alföldi relaciona a Aristeas con Asia central. Este autor sugiere que los grifos guardianes del oro de Herodoto eran en realidad transformaciones de los guardianes de la «Montaña Dorada del Dorado Padre Celestial»⁷³. Esta explicación presupone un cambio radical en tiempo de Aristeas de una tradición que, supuestamente, se encontraba aún en su forma original en la segunda mitad del siglo XIX según un orientalista alemán⁷⁴. Resulta menos complicado y por tanto más convincente ver la versión de Herodoto como un baile de parejas en el que sustituye hormigas por grifos tomados de otra historia que Herodoto aprendió de los persas. En el desierto bactriano, animales con forma de hormigas, de tamaño más pequeño que el perro y más grande que el zorro, escarbaban en una arena que contenía oro para hacer sus madrigueras, un oro que los indios les robaban por medio de trucos ingeniosos (Herodoto 3.102)⁷⁵.

Esta conexión entre hormigas y oro queda confirmada en un pasaje del poema épico *Mahābhārata* (2.48.4). Al realizar un sacrificio, los reyes «traían un oro llamado Pipīlika, del cual les proveían las hormigas pipīlika, que lo transportaban en cubos y en grandes cantidades»⁷⁶. Del mismo modo, en su descripción de una montaña dorada, una leyenda mongol declara que «existen pepitas de oro que el rey de las hormigas ha almacenado durante su reinado». Por último, la misma conexión aparece en una

crónica tibetana en la cual el rey, que enumera una lista de imponentes trabajos, pregunta: «¿Llenaré el Valle del Zorro con polvo de oro de hormiga?»⁷⁷. Sería posible creer que esta leyenda del oro de las hormigas proviniese de Altai, en Siberia, aunque ninguna evidencia ha venido a demostrarlo hasta ahora. En cualquier caso, la leyenda no facilita ninguna prueba que garantice una íntima conexión entre Aristeas y Asia central. Asimismo, el nombre de los ladrones, Arimaspos, un término compuesto que casi con toda seguridad contiene el *aspa* o «caballo» iranio, señala más la proximidad de Grecia que la conexión con Asia central⁷⁸. Un orientalista sueco ha argüido la existencia de determinado culto en la región irania cuyos trances extáticos sugerirían un estrecho parecido entre Zoroastro y los chamanes. Dicho punto de vista ha sido objeto de una gran oposición y es rechazado por la mayoría de los especialistas, si bien, por lo que se refiere a la creencia del alma, existieron innegables puntos de contacto entre las culturas irania y siberiana⁷⁹.

El viaje de Aristeas a las montañas septentrionales de Rhipea sugiere también una influencia de la vecina Grecia. Dicho viaje ha sido comparado apropiadamente con el viaje de Gilgamesh a la «cadena montañosa de Mashu» (Gilgamesh 9.2.9), que estaba situada en el norte (9.5.38)⁸⁰. La coincidencia del motivo en ambos casos es evidente: el viaje a una gran montaña del norte para adquirir (o recibir) sabiduría. Otro viaje similar es el que aparece en el *Apocalipsis de Enós*, un fragmento del cual tiene lugar en el *Códice Mani de Colonia* recientemente publicado: un ángel transporta a Enós al norte, donde verá montañas gigantescas y recibirá una revelación⁸¹.

La leyenda de Aristeas revela por tanto el viaje del alma libre en un trance pero no una influencia chamanística. La leyenda de Hermotimo, según el relato de Apolonio, narra también el viaje del alma libre durante un trance⁸². A diferencia de Aristeas, es posible que Hermotimo practicara alguna técnica extática, ya que cuando sus asesinos lo encontraron yacía desnudo. Cambiarse de ropa o desnudarse antes de caer en un trance son prácticas habituales en las sesiones chamanísticas. El ropaje del chamán tiene una importancia extraordinaria y es objeto de un especial cántico iniciático, pero el principal valor del ropaje no descansa en su simbolismo, ya que el chamán entra en el trance inmediatamente después de enrollarse una banda alrededor de la cabeza; el hecho más significativo es el cambio de la ropa de uso diario⁸³. El cambio de ropa, sin embar-

go, no es un acto limitado a los chamanes; médiums helenísticos y de épocas posteriores también practicaron su arte desnudos o vestidos con ropas ligeras⁸⁴. El éxtasis de Hermotimo fue muy profundo: yacía inerte como un cadáver (*sômaton*).

La incineración del cuerpo de Hermotimo presupone la creencia de que su alma podía abandonar su cuerpo. Del mismo modo, en algunos cuentos del folclore occidental, para que el alma errante no pueda volver a entrar en el cuerpo, se le da la vuelta a éste o se cubre la boca con un paño⁸⁵. La incineración del cuerpo es una forma mucho menos cruel de prevenir el regreso del alma y rara vez se menciona en fuentes occidentales; el paralelismo más cercano se encuentra en una leyenda india de Madrás que trata de la lucha por la propiedad de un templo. Las dos partes en liza, los jangams y los kapus, acordaron que los propietarios serían quienes encontrasen la flor del jazmín del templo. Para obtener esta flor «los jangams, expertos en el arte de la transformación, abandonando su cuerpo mortal, decidieron ir en busca de la flor como espíritus. En su ausencia, los kapus quemaron sus cuerpos y cuando los primeros regresaron no encontraron dónde entrar»⁸⁶.

Aunque las distintas tradiciones sobre Hermotimo coinciden en que el alma abandonó su cuerpo, existe un factor complejo que hace que Aristóteles relacione este hecho con la teoría del *nous*, o «mente», de Anaxágoras: «Y así, cuando hubo un hombre (Anaxágoras) que proclamó que en la naturaleza, al modo en que sucedía con los animales, había una inteligencia (*nous*) causa del concierto y del orden universal, pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en desquite de las divagaciones de sus predecesores. Sabemos, sin que ofrezca duda, que Anaxágoras se consagró al examen de este punto de vista de la ciencia. Puede decirse, sin embargo, que Hermotimo de Clazómenas lo indicó el primero»⁸⁷. No sorprende la prominencia otorgada al *nous* en el último tramo de la Edad Antigua cuando Parménides (B 4.1) exhortó con un «mirad con el *nous*», una frase tomada de Empédocles (B 17.21), quien dijera «mirad fijamente con el *nous*». El uso especial del *nous* en la observación interior durante la Edad Antigua ocupa un lugar importante en un desarrollo que culminaría en la idea platónica del *nous* como «ojo del alma»⁸⁸. Hermotimo, sin embargo, si entendemos correctamente la oscura alusión de Aristóteles —y él constituye nuestra única fuente—, llamó *nous* al alma que abandonó su cuerpo, lo cual supone una identificación

del alma libre con el alma del ego (ver «Las almas del ego», más adelante).

También Hultkrantz se encontraría con frecuencia no sólo con esta equivalencia sino con el hecho de que entonces —como ahora— el intelecto del alma del ego se identificaba siempre con el alma libre. A su juicio una causa muy importante para esta identificación es «la calidad del alma del intelecto expresada en la frase “la huida del pensamiento”... El pensamiento muestra la misma movilidad que el alma libre, o quizá una movilidad mayor. Igual que los sueños de lugares lejanos son interpretados como viajes del alma del sueño a estos lugares, también los pensamientos sobre cosas remotas (¿especialmente los eidéticos sueños diurnos?) a veces implican la desaparición del alma del pensamiento»⁸⁹. Si asumimos al menos que nuestra interpretación de Aristóteles es correcta, esta explicación servirá para el caso de Hermotimo, ya que también los griegos quedaron sorprendidos por la velocidad del *nous*. Un símil en la *Iliada* compara la rapidez con la que Hera se desplaza del Ida al Olimpo con la velocidad con la que el *nous* de un hombre que ha viajado mucho vuelve a los lugares que una vez visitó⁹⁰.

La leyenda de Hermotimo no ha sido relacionada con Asia central o con Siberia, mientras existen dos elementos que parecen señalar en dirección a Asia Menor. La cantárida puede haber sido una referencia escarnecedora a una secta dionisiaca, ya que después de los siglos V y VI Dioniso se representa frecuentemente con un escarabajo en la mano, y las comunidades dedicadas al culto dionisiaco eran muy comunes en Asia Menor⁹¹. En unas inscripciones de hueso del siglo V publicadas recientemente y procedentes de Olbia, es posible leer las palabras «para Dion(iso)» y «psiqué»⁹². Por otro lado, en la tumba de una mujer del siglo V, recientemente excavada, ha aparecido otra de las llamadas láminas órficas en la cual se hace referencia a los iniciados en misterios báquicos⁹³. Estos documentos indican que ya en los primeros estadios del culto dionisiaco existía una preocupación por el alma y por la vida ultraterrena. ¿Es posible que la rivalidad con una organización dionisiaca, tal vez bajo la influencia órfica y profundamente interesada también en el alma, fuera la causa del asesinato de Hermotimo?

La historia de la mujer de Hermotimo es, obviamente, de naturaleza etiológica; la exclusión de las mujeres del templo de Eunostos en Tanagra también estaba relacionada con el comportamiento pérfido de una mujer (Plutarco, *Moralia* 300/1). Ese tipo de exclusión no era infrecuente y se

produce sobre todo en la costa y las islas de Asia Menor. La encontramos en el culto a Heracles en Tasos y Mileto; en el de determinados dioses egipcios en Delos; en los de Zeus y Atenea Apotropei en Lindos; en el culto a Zeus Amalos en Lindos; en el de Poseidón en Miconos; en el de Afrodita Acraia en Chipre (Estrabón 14.6.3); en el de Artemisa en Éfeso, donde la admisión sólo estaba permitida a los hombres y a las doncellas libres (Artemidoro 4.4; Aquiles Tacio 7.13); de los Anactes en Elateya, y en los templos desconocidos de Zeus (Calímaco 1.13) y Cronos⁹⁴. De los relatos etnológicos más fiables se deduce que, si bien estaban excluidas de la participación en el rito mismo, en tales situaciones las mujeres continuaban ocupando, hasta cierto punto, un lugar en éste como actrices o espectadoras⁹⁵. No obstante, nuestras fuentes se limitan a frases lapidarias que no nos permiten saber si éste era también el caso en la antigua Grecia.

Hermotimo y Aristeas no son las únicas figuras que han sido relacionadas con áreas de influencia chamánica. Burkert cree que Abaris, a quien Heráclides Póntico atribuyó un viaje del alma durante un trance, era nativo del Asia central⁹⁶. Se decía que Abaris llegó procedente del norte (esta información no se especifica más) con una flecha en la mano, y por su condición de arquero Herodoto lo relacionaría con Apolo (Herodoto 4.36)⁹⁷. Al igual que Aristeas, Abaris dijo haber viajado al norte, donde habría adquirido una mayor sabiduría. Dodds consideró esta flecha como el vehículo utilizado por su alma, pero no existe evidencia de que los chamanes siberianos asociaran la flecha con esa misión⁹⁸. La flecha como vehículo utilizado por Abaris se encuentra sólo en testimonios posteriores, mientras los primeros le describen claramente con la flecha en la mano⁹⁹. Es posible que la última versión se viera afectada por las tradiciones griegas sobre videntes voladores, pero nada indica que las flechas se asociasen al vuelo¹⁰⁰.

Muchos pueblos disocian los papeles del arco y de la flecha; la epopeya finlandesa *Kalevala* (runo 2.215) habla de magos con flechas pero no hace mención de los arcos, y en un estudio detallado sobre el simbolismo de la flecha en Siberia el arco apenas hace su aparición¹⁰¹. La función de la flecha de Abaris no resulta clara, si bien es posible adjudicarle varios papeles. Del mismo modo que se creía que la peste había sido causada por una lluvia de flechas, la gente creía en el poder sanador de éstas¹⁰², y se pensaba que Abaris había alejado los efectos de la peste de las ciudades

que habían solicitado sus servicios con ese fin (Yámblico, *Vida de Pitágoras* 19). Abaris también predecía el futuro, y el mismo Dodds ha señalado el uso de las flechas en tareas de adivinación, si bien este uso no es exclusivo de los chamanes y sin duda era conocido en Israel¹⁰³. La documentación disponible y la falta de paralelismos indican que la conexión entre Abaris y la región del Asia central no es en absoluto un hecho probado.

Existe otro ejemplo de conexión con el chamanismo que tampoco queda libre de sospechas. Según Dodds, la cabeza oracular de Orfeo sugiere una influencia nórdica; Eliade se muestra más seguro incluso y la considera un claro elemento chamanístico¹⁰⁴. Una utilización similar de la cabeza cortada es, sin embargo, propia de celtas, islandeses y otros muchos pueblos¹⁰⁵. La gran recurrencia de este motivo no puede por supuesto excluir una derivación chamanística del mito de Orfeo, pero tampoco aumenta su probabilidad. Nuestra conclusión es que no existe una evidencia convincente de la influencia chamanística en la antigua Grecia; los paralelismos encontrados, tales como el cambio de ropa anterior al trance, la identificación entre éste y la muerte, y la cabeza oracular, no son exclusivamente chamanísticos. Ni siquiera se ha demostrado que los escitas –quienes, según Dodds, habrían ejercido una influencia sobre los griegos– supiesen algo sobre el viaje chamanístico del alma¹⁰⁶.

¿Adónde nos lleva esto en el caso de Aristeas y Hermotimo? Según Dodds, la historia de Hermotimo es un ejemplo de la influencia del chamanismo en Grecia a finales de la Edad Antigua. Antes que Dodds, Karl Meuli había sostenido la misma teoría para el caso de Aristeas¹⁰⁷. Estas interpretaciones han sido aceptadas, entre otros, por Walter Burkert y, comprensiblemente, por Mircea Eliade, ya que complementan la concepción del chamanismo como antigua técnica extática de este último¹⁰⁸. Sin embargo, su interpretación ha sido rechazada recientemente de forma unánime por cuantos eruditos han buscado una definición más precisa del conjunto chamanístico. Al margen de diferencias en otros aspectos, todos ellos coinciden en que el chamán es un fenómeno restringido en términos de tiempo, lugar, aspecto y función. El éxtasis y el viaje del alma se producen en demasiados lugares para considerarse rasgos distintivos¹⁰⁹.

Como vimos con anterioridad, las almas de Aristeas y de Hermotimo podían vagar durante el trance. Tales viajes extáticos presuponen un alma libre capaz de abandonar el cuerpo. Existe base suficiente para creer que

la *psiqué* se corresponde con la noción de alma libre, según la definición de Arbman y sus discípulos, aceptada como la versión griega del alma libre. En consecuencia, resulta razonable aceptar que los casos de Aristeas y de Hermotimo son ejemplos válidos de la creencia griega del alma. Por último, aunque el chamanismo no influyó en el desarrollo del concepto griego de alma libre, sí cumplió, como señala Burkert, «con la útil función de considerar seriamente los llamados mitos y leyendas (chamanísticos) y de mostrar cómo éstos dotan de sentido a las prácticas de culto actuales»¹¹⁰.

A las leyendas de Aristeas, Hermotimo y Abaris debemos sumar otros relatos de viajes del alma. Heráclides Póntico alude probablemente a un viaje del alma en su descripción del milagro llevado a cabo por Empédocles al resucitar a una mujer que había permanecido muchos días en coma¹¹¹. También adjudicó un viaje del alma a un tal Empedotimo, si bien Rohde creyó que este Empedotimo no era sino un personaje ficticio de un diálogo de Heráclides, y parece más que probable que el nombre fuera el resultado de combinar los de Empédocles y Hermotimo¹¹². Desafortunadamente tampoco podemos estar demasiado seguros sobre la historia de Empédocles, ya que «resulta claro que cualquier dato adjudicado a la autoría de Heráclides deberá ser tratado con la máxima reserva. Del mismo modo, tampoco podrá ser rechazado como el producto de una caprichosa invención, ya que los elementos con los que éste daba forma a sus fantasías a menudo se encontraban presentes en la literatura o la tradición que le precedieron»¹¹³. El hecho de que no exista ninguna otra información sobre Empédocles hace que la autenticidad del relato de Heráclides deba permanecer en duda.

Según parece, el joven Aristóteles demostró tener un interés especial en la actividad del alma¹¹⁴. En su diálogo *Eudemos*, también conocido como *Sobre el alma*, habla, según nos revela una fuente árabe, de un «rey griego cuya alma alcanzó el éxtasis» mientras su cuerpo permanecía inanimado. Aristóteles no nos dice de qué rey se trataba, pero difícilmente podría haber sido uno contemporáneo, y en el episodio todo parece indicar que se trata de una ficción¹¹⁵.

Según el relato de su discípulo Clearco, Aristóteles asistió también a un experimento en el cual alguien provisto de una «varilla que saca el alma del cuerpo», un *psychoulkos rhabdos*, ensaya sus poderes en un muchacho durmiente:

Después de golpear al muchacho con la varilla, extrajo el alma, y conduciendo al alma, por así decir, lejos del cuerpo mostró cómo el cuerpo permanecía inmóvil y, sin sufrir el menor daño, no daba señales de sentir los golpes que le propinaban, igual que un cuerpo privado de su alma. Alejada, mientras tanto, el alma del cuerpo, el hombre volvió a tocar al muchacho con la varilla y, tras regresar, el alma contó todo lo que había sucedido. Ésta es la razón por la cual tanto los espectadores de este impresionante experimento como el mismo Aristóteles creyeron que el alma puede separarse del cuerpo¹¹⁶.

A pesar de su gran interés, y como muchos críticos han señalado, el relato no deja de ser un ejercicio de pura ficción¹¹⁷.

El testimonio, tratado a veces con descuido, ha sido comparado acertadamente con las leyendas de Hermotimo y Aristeas¹¹⁸. No obstante, mientras que Hermotimo era el artífice de su propio trance, el muchacho parece haber sido hipnotizado. Ahora bien, si de nuevo aquí la autenticidad de estos relatos es extremadamente dudosa, resulta difícil creer que se originaran sin la existencia previa de un concepto del alma libre.

Dodds comienza su interpretación «chamanística» de las leyendas de Aristeas y de Hermotimo con un análisis del fragmento de Píndaro citado en el capítulo I. En dicho fragmento, Píndaro dice que si bien el cuerpo duerme, una imagen permanente de la vida revela la llegada de alegrías o de adversidades. Como Dodds observa, Jenofonte describe el mismo comportamiento del alma durante el sueño: «Es en el sueño donde disfruta cierta percepción del futuro; y esto sucede, aparentemente, porque durante el sueño goza de una máxima libertad» (Jenofonte, *Ciropaedi* 8.7.21, trad. ingl. Dodds). Dodds también sugiere que probablemente este comportamiento del alma durante el sueño puede encontrarse en el *Euménides* (104) de Esquilo, donde Clitemnestra dice «porque en el sueño el *phrên* (la mente) se provee de ojos» (ver «Las almas del ego» más adelante)¹¹⁹. Parece ser que aquí, como sucediera en el caso de Hermotimo, el alma intelectual se identifica con el alma libre.

Hipócrates facilita una descripción del comportamiento del alma durante el sueño mucho más interesante: «Pero, cuando el cuerpo descansa, el alma (*psiqué*), despierta y puesta en marcha, administra su propia casa y lleva a cabo por sí misma todas las acciones del cuerpo. Porque el cuerpo dormido carece de percepción, mientras el alma despierta reconoce todas las cosas —ve cuanto es visible, oye lo que es audible, camina, palpa,

siente dolor, medita. En una palabra, el alma cumple todas las funciones del cuerpo y el alma durante el sueño»¹²⁰. Este pasaje ilustra con precisión un rasgo típico del alma libre ausente en Homero: el alma se activa tan pronto el cuerpo se queda dormido. Aquí, el alma asume todas las funciones del individuo.

Dodds señala cómo en los pasajes de Píndaro y de Jenofonte la actividad «“psíquica” y la actividad corporal varían inversamente: la *psiqué* se muestra más activa cuando el cuerpo duerme o cuando, como añadiría Aristóteles, se encuentra al borde de la muerte»¹²¹. También en los casos de Aristeas y de Hermotimo, Dodds percibe un patrón de comportamiento del alma similar. Estas observaciones significan que, de hecho, Dodds había identificado ya el comportamiento característico del alma libre, porque, como explicamos en el capítulo I, el alma libre se vuelve activa en los estados de inconsciencia y en el momento de la muerte. Siendo el caso que Dodds no había podido beneficiarse de las investigaciones de Arbman y que, con razón, se sintió incapaz de explicar este patrón de comportamiento a partir de la tradición griega, lo relacionó con las prácticas chamanísticas. Esto significaría que los rasgos típicos del concepto «primitivo» del alma habrían desaparecido de todo el territorio griego durante un estadio muy temprano de esta civilización, para reaparecer por alguna oscura razón y de manera repentina en tiempos post-homéricos. Como ya se ha demostrado, esta interpretación chamanística parte de paralelismos erróneos. Una vez que sabemos que el concepto dualístico del alma parece haber existido simultáneamente en casi todas partes, incluso entre los pueblos indoeuropeos, resulta mucho menos complicado aceptar tanto que los rasgos de la *psiqué* encontrados en Píndaro y en Hipócrates no aparecen en la tradición épica, porque en ésta sólo se encuentran sueños dotados de «mensajes», como que la ausencia de descripciones de viajes del alma en la épica tiene su explicación en el contenido temático de estos poemas. De este modo, los pasajes de Píndaro, Hipócrates y Jenofonte y las leyendas de Aristeas y de Hermotimo sirven para ejemplificar la existencia del concepto de alma libre en la Antigüedad.

Las almas del ego

En su análisis sobre la naturaleza dualística del alma, Arbman distin-

que entre el alma libre y las almas del cuerpo. Las almas del cuerpo permanecen activas durante la vigilia del individuo vivo. Arbman creía que habitualmente las almas del cuerpo se dividían en dos partes: el alma libre, a menudo identificada con el aliento, y el alma del ego. El alma del aliento ha sido ligada en este capítulo al desarrollo del alma libre en la Antigüedad griega; el alma del ego, sin embargo, según aparece en la antigua Grecia, es más rica y variada de lo que se desprende de las descripciones de Arbman y sus discípulos. Hasta cierto punto, Arbman, evidentemente más interesado en el alma libre, descuida el alma del ego, si bien el descuido no es exclusivo de este autor; también sus contemporáneos y predecesores mostraron mayor interés por los asuntos de la vida ultraterrena que por la psicología y, en consecuencia, no facilitaron unos datos que Arbman podría haber utilizado. Esto resulta especialmente cierto en los estudios sobre el concepto de alma del norte de Eurasia y de Oceanía, basados en fuentes dispersas y muy fragmentarias¹²².

Arbman utilizó el alma del ego para señalar la consciencia viva del individuo en contraste con el alma libre y el alma de la vida, pero no describió los variados aspectos psicológicos del alma ligados al individuo en la antigua Grecia. Hultkrantz denota mayor penetración en los múltiples aspectos psicológicos del alma del ego, y su identificación de las muchas almas del ego, así como su definición de las mismas como «potencias que soportan los distintos actos y fases de la vida de la consciencia», son acertadas¹²³. No obstante, sus descripciones no traslucen la riqueza y variedad psicológica de los conceptos griegos. En la tradición épica las partes principales del alma del ego eran el *thymós*, el *noos*, y el *menos*¹²⁴. En el transcurso de la Edad Antigua, la *psiqué* incorporó los atributos psicológicos del *thymós*. En el caso de Hermitimo, el *noos* se asociaba al alma libre, pero esta particular forma de desarrollo hacia el alma unitaria siguió siendo única.

El modelo de alma del ego más frecuente en la épica homérica es el *thymós*¹²⁵. A diferencia de lo que sucede con la *psiqué*, el *thymós* se encuentra activo sólo en el cuerpo despierto. El *thymós* puede impulsar a las personas a hacer algo. Por ejemplo, cuando Aquiles causa estragos entre los troyanos y se dirige al encuentro de Eneas, «su valeroso *thymós* impulsaba su ánimo» (XX.174). A veces el *thymós* expresa esperanza, pero se trata siempre de una esperanza activa, no de una confianza pasiva. Cuando Patroclo fue asesinado, se dice de los troyanos que «sus *thymós* confiaban

en poder librar el cuerpo de Patroclo del poder de Ayante» (XVII.234). El *thymós* es, sobre todo, la fuente de las emociones. La amistad y los sentimientos de venganza, la alegría y la tristeza, el enfado y el temor, todos emanan del *thymós*. Deífobo «sintió en su *thymós* temor de la lanza del valiente Meriones» (XIII.163); Héctor reprocha a Paris que no se una a la lucha: «Loco, te equivocas al almacenar amargo rencor en tu *thymós*» (VI.326). Después de que Héctor desafiase a los griegos, Menelao se levantó y «se lamentó a voces desde su *thymós*» (VII.95). No obstante, la acción del *thymós* no siempre se limita a la emoción y, a veces, sirve a fines intelectuales, si bien esta actividad intelectual no es la que desarrolla un teórico de la erudición¹²⁶. Las deliberaciones se producen en situaciones difíciles y en una atmósfera cargada de emociones. Al ser abandonado por los griegos en la batalla, Odiseo «se dirigió a su orgulloso *thymós*» (XI.403). Tras analizar las dos posibilidades que le quedan, concluye sus deliberaciones preguntándose: «¿Pero por qué mi *thymós* piensa así?» (XI.407).

Se creía que el *thymós* residía principalmente en el pecho (IV.152, etc.), siendo el *phrén* su principal asiento (ver más adelante). Hera pregunta a Poseidón: «¿No siente el *thymós* de tu *phrén* piedad por los agonizantes troyanos?» (VIII.202). En algunos casos el *thymós* se asocia a los miembros del cuerpo. Cuando Odiseo encuentra a su madre Anticlea en la Tierra de los Fantasmas, ésta le reprocha que la causa de su muerte haya sido el dolor que su ausencia le había producido, y no una «enfermedad que arranca el *thymós* de brazos y piernas con odioso afán de marchitarlos» (11.201). Esta asociación con los miembros del cuerpo no contradice su ubicación más habitual, ya que Anticlea acentúa así el efecto que el *thymós* ejerce sobre el cuerpo sano.

Normalmente, el *thymós* se mantiene en su sitio y no se desplaza, si bien se ve afectado por un desvanecimiento. Como hemos visto anteriormente, Homero describe todos los desvanecimientos según un patrón establecido. Dicho patrón indica que, al despertar de un desmayo, el *thymós* recupera su interrumpida actividad. Cuando Andrómaca se desvanece al ver cómo el cuerpo de Héctor es arrastrado por toda la ciudad, su recuperación se describe del siguiente modo: «Una vez que hubo recobrado el aliento y que su *thymós* volvió a concentrarse en su *phrén*, dijo...» (XXII.475). Estas palabras sugieren que durante el desvanecimiento el *thymós* abandona su asiento original, aunque no implican necesariamen-

te que abandone siempre el cuerpo, como se ha defendido¹²⁷. El verbo utilizado, *ageirô*, «recoger», «concentrar», podría hacer alusión a la concentración de algo que se habría dispersado por el cuerpo. Así queda sugerido en otro pasaje: cuando Menelao se dio cuenta de que no estaba herido de gravedad, «el *thymôs* volvió a concentrarse en [no “en el interior de”] su pecho» (IV.152)¹²⁸. La descripción del desvanecimiento de Sarpedón, sin embargo, parece indicar un abandono del cuerpo ya que se dice que el viento «devolvió la vida a la que había arrebatado su *thymôs*» (V. 697s.)¹²⁹. Esto no sólo da a entender que el *thymôs* se representaba a veces como una especie de aliento, sino que el concepto podría haber sido influido por el concepto de la *psiqué*.

¿Qué era el *thymôs* en su origen? Recientemente se ha demostrado que el *thymôs* debió de ser una vez una sustancia que podía ser puesta en movimiento, y esta observación apoya una antigua etimología que conectaba el *thymôs* con palabras como el *fumus* o «humo» latino¹³⁰. Es bien cierto que el *thymôs* se representa a veces como una especie de aliento (IV.524; XVI.468), pero asumir una identificación con la *psiqué* a partir de este parecido sería un error¹³¹.

Más intelectual es el *noos*, que, después de Homero, normalmente se escribe en su contracción *nous*¹³². Se trata de la mente o del acto de la mente, un pensamiento o un propósito. Haga lo que haga Patroclo, «el *noos* de Zeus es siempre más poderoso que el de los hombres» (XVI.688); Nausícaa «golpeaba a sus mulas con el *noos*» (6.320) para que sus criadas y Odiseo pudieran seguirla a pie; Zeus reprocha a Atenea: «¿No inventaste tú misma ese *noos*?» (5.23). Y sin embargo el *noos* no es exclusivamente intelectual. Agamenón «se alegró en su *noos*» (8.78); refiriéndose a Héctor, Paris dice que «el *noos* de su pecho no teme a nada» (III.63). El significado intelectual tiene, no obstante, una importancia mucho más relevante.

El *noos* se localiza siempre en el pecho (IV.309, etc.) pero nunca se considera algo material. No puede golpearse, perforarse o apagarse. Nada indica tampoco que fuera contemplado en su origen como un órgano del cuerpo. Se han hecho muchos intentos por encontrar una etimología del *noos*, pero hasta la fecha ninguna ha sido aceptada de forma unánime. Las teorías más recientes sugieren una conexión entre *noos* y *neomai*, «volver», pero difieren extraordinariamente a la hora de explicar su desarrollo semántico, y la solución definitiva a estas divergencias no parece próxima¹³³.

Al igual que el *noos*, el *menos* no es un órgano físico¹³⁴. Se trata del impulso momentáneo de uno, varios, o incluso todos los órganos mentales y físicos dirigido a una actividad específica. Aunque observado por el sujeto, este impulso sólo puede recibir su influencia hasta cierto límite¹³⁵. Cuando el padre de Odiseo, Laertes, se regocijaba en la lucha contra los pretendientes, «Palas Atenea le insufló un gran *menos*... y, volviéndose, blandió su pesada lanza» (24.520); después de haber rezado a Apolo el herido Glauco, el dios «le libró inmediatamente de su sufrimiento... y puso *menos* en su *thymós*» (XVI.529); cuando Néstor intenta resolver la disputa entre Aquiles y Agamenón, eleva esta petición al rey: «Hijo de Atreo, dé-tén tu *menos*» (I.282).

El *menos* puede ser también el furor de un guerrero. En el calor de la batalla Heleno describe a Eneas y a Héctor la desesperada situación creada por Diomedes, porque «muestra todo su furor y ningún hombre puede competir con su *menos*» (VI.101). Georges Dumézil sugiere que el *menos* homérico es similar al *dasácht* irlandés y el *Wut* germánico, el furor marcial que hacía que el guerrero se comportase del mismo modo que los hombres de Odín: «Sus hombres corrían hacia delante sin armadura, locos como perros o lobos, mordían sus escudos, y eran fuertes como osos o como toros salvajes, y mataban a la gente de un solo golpe, sin que el fuego o el hierro pudieran hacer mella en ellos. Esta exaltación recibía el nombre de “furor de berserk”»¹³⁶.

Aunque es cierto que el *menos* se utiliza para designar el ardor de un guerrero, el equivalente homérico del furor frenético se expresa con el término *lyssa*, o «furia de lobo», según se extrae de las palabras que emplea Odiseo para describir a Héctor: «Héctor, exultante de poder, se enfurece con vehemencia, confía en Zeus y no respeta a nadie, ni a hombres ni a dioses. Y la poderosa *lyssa* entró en él» (IX.237-239, trad. ingl. Lincoln)¹³⁷. Un guerrero poseído por la *lyssa* habría perdido el control sobre sí mismo y no sería ya del todo humano; *daimoni isos*, o «parecido a un ser sobrenatural», es el término con el que se suele designar a un guerrero dominado por el frenesí¹³⁸. Sin embargo, en el campo de batalla, tampoco el *menos* podía haber sido fácilmente ignorado, ya que la existencia de palabras como *dusmenês* y el *dusmanah* persa (equivalente al *diisman* turco), o «enemigo», sugiere que los enemigos eran temidos especialmente por su *menos* adverso. El *menos* se localizaba bien en el pecho (XIX.202) o en el *thymós* (XVI.529). También podía localizarse en el *phrên* (I.89).

Se ha argumentado que el *menos* era concebido como algo gaseoso, ya que se decía que los Abantes «exhalaban *menos*» (II.536), y durante una incursión nocturna «Atenea, la de los ojos de lechuza, insufló *menos* en Diomedes» (X.482)¹³⁹. Sin embargo, este último ejemplo puede compararse con expresiones de los Vedas donde se dice que el pensamiento, la habilidad y el poder espiritual son insuflados en alguien sin que se sugiera que éstos sean de naturaleza gaseosa. El origen de esta expresión, que se deriva de un común *langage poétique* indoeuropeo, puede explicarse a partir de una cualidad de la exhalación. Al igual que se sopla el fuego para avivarlo, alguien insufla en las personas poderes espirituales, avivándolas¹⁴⁰. Esta sugerencia se ve apoyada por citas griegas en las que se dice que el *menos* es difícil de «apagar» (XVI.621), o que el *menos* es «inextinguible» (XXII.96). No obstante, la expresión «exhalar *menos*» encuentra su origen más probable en el significado de *menos* como furor marcial: la respiración pesada refleja la energía puesta en juego en la batalla.

Finalmente, observamos que el *menos* no evolucionó en la misma dirección que el *manas* indio o el *manah* persa. Estos últimos dieron paso a un alma libre secundaria¹⁴¹, mientras el *menos* sólo ocupa un pequeño lugar en el alma del ego griega. Las razones de este desarrollo diferente continúan siendo objeto de investigación.

¿De qué modo son comparables estas almas del ego con la concepción de alma del ego de Hultkrantz? Hultkrantz, que había estudiado el alma del ego de forma extraordinariamente minuciosa, define a ésta como

un alma corporal de naturaleza bastante heterogénea y a veces oscura. En su forma «pura» constituye una hipóstasis del flujo de la consciencia, el centro del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento; la mente, en un sentido amplio. Pero al mismo tiempo, ya que el alma del ego muestra así su estrecha relación con nuestro concepto de ego, manifiesta ciertos rasgos particulares que dejan claro que no se trata de la propia personalidad del individuo, sino de un ser que se encuentra en el interior del individuo y que dota a éste de pensamiento, voluntad, etc. Probablemente, el alma de la consciencia ha obtenido su función de potencia del individuo del mismo modo que el alma de la vida: las percepciones, los pensamientos, los deseos, etc., que constituyen el contenido consciente del ego, a menudo manifiestan cierta independencia, especialmente cuando (como en casi todas las personas psicasténicas), como consecuencia de su fuerza, colisionan con otras tendencias de la mente o adquieren el carácter de nociones compulsivas, ac-

tos compulsivos, fobias, etc. Esta peculiaridad del alma del ego explica por qué la encontramos ahora dividida en distintas potencias, adoptando una actitud exageradamente independiente hacia su propietario, a veces incluso de superioridad¹⁴².

Resulta claro que existen muchos puntos de semejanza entre el *thymós*, el *noos* y el *menos*, pero la definición de Hultkrantz no da cuenta de la riqueza y variedad del material griego. Al mismo tiempo, el propio material de Hultkrantz no se corresponde totalmente con su definición, ya que su forma «pura» es evidentemente una abstracción inencontrable en la realidad. Todas las tribus objeto de su estudio parecen contar con sus propias variantes¹⁴³.

Además del *thymós*, del *noos* y del *menos* existe una serie de órganos dotados de atributos tanto físicos como psicológicos, que podrían llamarse potencias rudimentarias del ego¹⁴⁴. La desaparición gradual de las asociaciones físicas de estos términos parece haber conducido a un mayor desarrollo del alma del ego¹⁴⁵. Las más importantes son los *phrenes*, localizaciones de las emociones de la alegría y la tristeza, el temor y la cólera¹⁴⁶. Los *phrenes* tienen también un atributo intelectual que se solapa parcialmente con el *noos* y que se diferencia de éste en el hecho de que «el *noos* se ocupa más de la percepción de los hechos presentes o la predicción de hechos futuros, mientras que los *phrenes* se encargan de reflexionar sobre éstos»¹⁴⁷. Cuando Menelao expresa su deseo de hacer prisionero a Adrasto, Agamenón se opone con fuerza y «persuade a los *phrenes* de su hermano» (VI.61); en el prólogo de *La Dolonía*, se dice que Agamenón «delibera sobre muchos asuntos en sus *phrenes*» (X.4).

Los investigadores creyeron durante mucho tiempo que los *phrenes* equivalían al diafragma, pero existen sólidos argumentos que hacen pensar que en Homero este término también significa «pulmones»¹⁴⁸. No obstante, es cierto que más adelante los *phrenes* se asociaron al diafragma, aunque este significado no encaja bien en todas partes¹⁴⁹. La distinta localización ha desconcertado a los eruditos, algo que quizá sea comprensible si consideramos que la respiración es un factor común a emociones tales como la alegría y la tristeza, o a órganos como los pulmones o el diafragma. Cuando nos sentimos bien, *euphrôn*, o «con un buen *phrên*, animados», nuestra respiración se mantiene estable, mientras que un sentimiento de ansiedad o desasosiego altera nuestra respiración y, por ejemplo, hace que jadeemos; en tales casos sentimos la respiración cerca del

diafragma. Los griegos habrían conocido muy pronto la conexión que existe entre la respiración y los pulmones a través de las heridas de guerra y de los numerosos sacrificios que realizaban.

Los *prapides* tienen una importancia mucho menor, y representan el asiento de la inteligencia (I.608), el deseo (XXIV.514), y la tristeza (X.43). Su localización exacta resulta imprecisa, aunque han sido identificados como los pulmones¹⁵⁰.

En cierto número de pasajes, Homero utiliza la palabra *cholos*, o «bilis», para designar la cólera¹⁵¹. El atributo físico es normalmente dominante, como queda de manifiesto en la explosión de Aquiles al citar las palabras de sus propios mirmidones: «Duro hijo de Peleo, tu madre te crió con *cholos*» (XVI.203). El aspecto psicológico predomina en VI.335, cuando Paris dice a Héctor que su inactividad no es «producto de *cholos* contra los troyanos».

Por último, están el *kardia*, *kêr*, o «corazón», y el *êtor*, normalmente traducido por «corazón» pero que originalmente debió de significar «vena»¹⁵². Como sucede con el *thymôs*, estas palabras denotan todo un espectro de sentimientos, aunque carecen de un contenido intelectual y raramente se identifican con el asiento del deseo o de la esperanza. Después de que Áyax haya reprendido a Aquiles, éste le contesta: «Mi *kardia* se hincha de *cholos*» (IX.646); los griegos enterraban a sus muertos en silencio, «guardando luto en su *kêr*» (VII.428); el *êtor* de Odiseo «temblaba con violencia» (V.670).

El *kêr* parece evolucionar alejándose de su origen físico, lo cual quizá explique la creación de *kardia*, nunca localizado en otro lugar. Héctor dice a Paris: «Mi *kêr* se lamenta en mi *thymôs*» (VI.523 s.); Alcinoos contesta a Odiseo: «Extranjero, la naturaleza de este *kêr* de mi pecho no se enfurece sin motivo» (7.308 s.); el *kêr* de Odiseo «deliberaba en sus *phrenes*» (18.344). El *êtor* es el menos físico de estos órganos y se localiza en el pecho (II.188), en los *phrenes* (VIII.413) y en el *kardia* (XX.169).

Los animales alma

La imaginación representaba a veces al alma libre bajo la forma de un animal. Este sorprendente fenómeno no es fácil de entender. Hultkrantz lo explica de la siguiente manera:

La más importante de las formas no humanas en las que se manifiesta el alma libre es sin duda la forma animal. La concepción del alma libre con forma animal constituye en cierto modo un vínculo con la creencia en la transmigración de las almas. Esto no significa que la persona muerta en forma de animal sea una continuación de la forma asumida por su alma libre mientras estaba con vida, sino que el alma libre con forma animal y la persona muerta en forma de animal seguramente tienen la misma raíz psicológica (alucinatoria, ilusoria, incidentalmente asociativa). En ambos casos, es prácticamente imposible distinguir entre el animal como forma en la cual el alma o el fantasma se manifiestan y el animal como morada del alma o del fantasma. Las nociones se mezclan aquí de tal modo que no es posible separarlas¹⁵³.

La explicación de Hultkrantz no es del todo satisfactoria. La aparición del alma bajo la forma de un oso o de un cuervo tiene más probabilidades de ser un caso de transmigración, ya que el cuerpo no puede contener a estos animales. Resulta más plausible ver en un animal alma de pequeñas dimensiones una manifestación del alma y no un caso de transmigración, ya que normalmente el alma abandona el cuerpo a través de la boca o de la nariz. La explicación de Hultkrantz tampoco señala la importancia de la naturaleza fugaz de estos pequeños animales. Su carácter transitorio no hace pensar en alucinaciones o ilusiones, fenómenos relativamente limitados, sino en sueños: la naturaleza efímera de los sueños se refleja en la naturaleza efímera de los animales.

Existe una gran variedad de pequeños animales alma. En Europa central, el ratón era sin duda el más frecuente; en el Este europeo, los insectos jugaban un papel predominante, y en Siberia el ratón como animal alma no aparece en absoluto. La naturaleza de los insectos variaba según el país. En Japón, la abeja, la avispa y la libélula actuaban como animales alma; en Estonia, el escarabajo; y en Irlanda, la mariposa. Los testimonios siguen siendo muy incompletos en los casos de Europa y de Asia, y son prácticamente inexistentes en el resto del mundo¹⁵⁴.

A título de ensayo, distinguiremos entre dos categorías de animales alma¹⁵⁵. Por una parte, están la abeja, la avispa y la mosca, así como otros pequeños insectos entre los cuales, en la Antigüedad y en tiempos posteriores, no se establecía una clara distinción. En las leyendas europeas, estos animales no están ligados al cuerpo y representan la completa identidad de su propietario. Por otro lado, se encuentran los animales que, según

se creía en un principio, vivían en el interior del cuerpo vivo, como es el caso del ratón, que parece haber sido considerado por algunos pueblos como portador de vida. Por ejemplo, en algunas partes de Finlandia se creía que el tic en un ojo o el movimiento involuntario de un músculo (del latín *musculus* o «ratoncito») eran causados por el *elohiiri* o «ratón de la vida», cuya presencia garantizaba la continuidad de la vida¹⁵⁶. El ratón puede compararse con esos animales que parecen nacer sólo a la hora de la muerte, como la serpiente en Grecia o la mariposa en Estonia. Estos animales parecen representar las almas del cuerpo.

Esta distinción crea al menos cierto orden en un aparentemente caótico mundo de insectos, reptiles y pequeños mamíferos. No obstante, se trata de una distinción fundamentalmente teórica, ya que en muchos pueblos las dos categorías se encuentran entremezcladas. Con el nacimiento de otras ideas concernientes a la naturaleza y a las causas de la vida, las fronteras entre las dos categorías se desdibujaron.

En la antigua Grecia no encontramos esa identificación entre el alma de una persona viva y un insecto. Se ha sugerido que el alma de Hermotimo apareció en forma de mosca porque así se ve reflejado en el *Elogio de la mosca* de Luciano (7), pero el argumento no resulta en modo alguno convincente¹⁵⁷.

Conclusión

¿En qué consistía exactamente el concepto griego de alma? En la antigua Grecia, la creencia en el alma tenía una naturaleza dualística y todavía separaba dos elementos que hoy constituyen el concepto moderno de alma: el alma libre y las almas del cuerpo. El término *psiqué* se corresponde fundamentalmente con el concepto de alma libre de Arbman, aunque la actividad del alma durante el trance o el sueño, que hubiésemos esperado encontrar a la luz de la definición de Arbman, es sólo evidente en tiempos post-homéricos. Si consideramos el estado fragmentario de las fuentes, entenderemos que difícilmente podría haber sido de otra manera.

En los primeros estadios de desarrollo de su creencia en el alma, por tanto, los griegos establecieron las mismas grandes categorías con las que Arbman y sus discípulos se encontrarían en su investigación. No obstan-

te, la complejidad de la épica homérica del ama libre —*psiqué*— y las almas del cuerpo —*thymós*, *noos* y *menos*— demuestra que la descripción del alma de Arbman, en cuanto a su naturaleza dualística se refiere, es limitada, como observó acertadamente uno de sus críticos¹⁵⁸. Resulta más correcto hablar de la naturaleza múltiple de la creencia griega en el alma. Allí donde otras tradiciones no lo hicieron, los griegos separaron, y el alma unitaria sólo aparece en el periodo posterior a la Edad Antigua.

Por último, la primera naturaleza múltiple del alma ofrece una nueva perspectiva para el análisis del concepto griego del todo psíquico. Bruno Snell mantendría que los antiguos griegos no contaban con ningún concepto para designar el todo psíquico (ver capítulo I). Los oponentes de la tesis de Snell argumentaron correctamente que los antiguos griegos utilizaban con regularidad expresiones como «yo deseo» o «yo pensaba» y que, en consecuencia, debían de poseer un sentido general de coherencia psíquica, así como, al menos, una noción imperfecta de la naturaleza unitaria de la personalidad¹⁵⁹. Snell tampoco prestó suficiente atención a la importancia del nombre del individuo: Homero habla de la *psiqué*, el *thymós* y el *noos* de un individuo particular¹⁶⁰. Por otro lado, en el tiempo de Homero el individuo no concebía la voluntad como un factor ético, ni distinguía entre el interior y el exterior de sí mismo como hacemos nosotros¹⁶¹. Los primeros griegos, al igual que otros pueblos indoeuropeos, no se consideraban a sí mismos individuos independientes sino miembros de un grupo¹⁶². No obstante, este argumento puede llevarse también demasiado lejos. La mitología griega presenta numerosos héroes que desafían las normas de los dioses y de los hombres, como Áyax, Aquiles o Belerofonte, héroes a menudo representados como figuras marginales¹⁶³ pero cuya importancia demuestra que la antigua Grecia debió de contar con muchos individuos independientes. En cualquier caso, los problemas concernientes a la noción de unidad del yo exceden el marco de esta investigación; nos limitaremos a decir que la percepción que los griegos tenían de la estructura de los atributos de su personalidad era distinta a la de nuestros días¹⁶⁴. Sólo en la Atenas del siglo V empezamos a encontrar la idea de que el ciudadano puede determinar el propio e independiente rumbo de sus actos¹⁶⁵. A finales de ese siglo la *psiqué* se convirtió en el centro de la consciencia, una idea no del todo explicada pero sobre la cual la creciente alfabetización y el desarrollo de la conciencia política ejercieron sin duda una gran influencia¹⁶⁶. Parece probable tam-

bién que la reflexión sistemática sobre el alma comenzara precisamente a finales de ese siglo, porque la *psiqué* se había convertido en el centro de la consciencia, y por esa razón habría suscitado un interés mucho mayor que antes¹⁶⁷.

A finales de ese siglo el concepto dualístico de alma ha desaparecido por completo: un alma libre representa la individualidad durante el sueño, un desvanecimiento o un trance, sin la menor relación con las almas del cuerpo, *thymós*, *noos* y *menos*. Esto no quiere decir que determinados elementos del concepto «primitivo» del alma no pervivieran durante cierto tiempo en algunas partes de Grecia. También en la Europa moderna algunos elementos de la creencia primitiva persisten en cuentos sobre bi-locación o sobre el alma errante durante el sueño (ver apéndice II), lo cual, en cualquier caso, quiere decir que si estos elementos se prolongaron en el tiempo, existieron junto a un concepto del alma distinto, el de alma unitaria, un concepto ausente en el periodo anterior a la reflexión sistemática sobre el alma.

Capítulo III

El alma de los muertos

El alma de los muertos no ha sido objeto reciente de la misma atención sistemática que el alma de los vivos. Los grandes monográficos sobre la creencia en el alma en Norteamérica y Oceanía han analizado este tema sólo en forma de breves capítulos¹⁶⁸, e Ivar Paulson, el discípulo de Arbman, que pretendía investigar esta cuestión de forma sistemática en una escala similar a su gran estudio sobre el alma de los vivos en el norte de Eurasia, murió antes de poder completar el proyecto. No obstante, sí llegó a publicar algunos artículos preliminares que dan idea del modo en que pretendía proceder con su análisis del alma de los muertos¹⁶⁹. Al identificar los elementos constitutivos del complejo alma, correspondientes al concepto occidental de alma que sobrevive y representa al individuo después de la muerte, demostró que en muchos casos el alma libre de los vivos seguía actuando como alma de los muertos¹⁷⁰. Ofreceremos aquí dos ejemplos: la palabra que designa al alma libre entre los mordvanos, una tribu del Altái, es *ört*; el hecho de que el alma del muerto también se llame *ört* hace pensar que la idea del alma del muerto se derivaba genéricamente del alma del vivo. Entre los ainu japoneses, el alma del ego original, *ramat*, evolucionó dando paso a un alma libre secundaria, el alma de los muertos, también llamada *ramat*.

El método de investigación de Paulson tiene sus limitaciones. Su planteamiento está muy influenciado por el concepto occidental de alma, ya que acepta como universal la común creencia occidental de que el alma representa al individuo después de la muerte, cuando existen otros pueblos para los cuales bien el cuerpo sobrevive o el muerto se convierte en un ser con forma animal, un espíritu o un fantasma. En algunas partes, también, la terminología que hace referencia al alma del muerto es totalmente diferente a la de los vivos¹⁷¹. Asimismo, Paulson se abstuvo conscientemente de abordar la conexión entre el alma del muerto y el cuerpo muerto y, en consecuencia, esquivó el análisis sobre el contenido

mismo de la idea del hombre en relación al alma de los muertos. Si el cuerpo es una fuerza viva en la comunidad, parece probable que las ideas relacionadas con el cuerpo muerto ejerzan alguna influencia sobre la representación del alma¹⁷².

Eruditos como Nilsson han pensado que la creencia en el alma podía inferirse del análisis de los ritos funerarios¹⁷³. Es cierto que los ritos y las costumbres pueden ser expresión de determinados conceptos, pero también lo es que el concepto que una vez estuvo representado por un rito puede verse alterado o perderse. En distintas culturas, ritos similares se corresponden con conceptos diferentes. Es posible que un rito se lleve a cabo porque se considere tradicional, y que haya o no haya habido un concepto anterior que lo explique; los pueblos invasores pueden adoptar ritos de los habitantes precedentes de un lugar sin aceptar sus correspondientes creencias. Postular creencias sobre la única base de los ritos funerarios deberá hacerse, por tanto, con sumo cuidado. Parece seguro establecer postulados sólo cuando estos ritos se ven acompañados de una explicación contemporánea. Esta explicación no será necesariamente acertada, pero al menos hará referencia a una creencia del momento. Sin embargo, y a pesar de lo cautelosos que debemos ser en este punto, los ritos funerarios ciertamente no pueden ser dejados de lado, porque ya en 1907 Robert Hertz demostró cómo entre los pueblos de Indonesia y en otros muchos se creía que estos ritos ayudaban al alma en su transición del mundo de los vivos al mundo de los muertos¹⁷⁴.

Teniendo en cuenta estas consideraciones preliminares, abordaremos en este capítulo un detallado perfil de la primitiva visión griega del alma del muerto. De todos los elementos del alma descritos con anterioridad sobre el alma de los vivos, es el alma libre en la forma de la *psiqué* la que se identifica con el alma de los muertos. El alma de los muertos no era doble o múltiple y carecía de rasgos psicológicos asociados al *thymós*, el *noos* y el *menos*. Por otra parte, el desarrollo hacia un alma unitaria en el caso del alma de los vivos no se corresponde con un cambio en el concepto de alma de los muertos. La *psiqué* abandona el cuerpo en el momento de la muerte y comienza una vida ultraterrena. Tras la muerte, sin embargo, el muerto se presenta no sólo como *psiqué* sino como un *eidólōn*, o se compara con las sombras. Ocasionalmente, el cuerpo mismo representa al muerto en una vida ultraterrena y existen algunos textos en los que se asocia al muerto con la serpiente.

Son los atributos físicos del alma, más que los psicológicos, los que revisten mayor importancia para los griegos. Las descripciones del *eidôlon* sugieren que los griegos creían que el alma del muerto tenía la apariencia del ser vivo, y describían las acciones físicas de las almas del muerto de dos formas contradictorias: pensaban simultáneamente que las almas del muerto se movían y hablaban como un ser vivo y que el alma de los muertos no podía hablar o moverse y en su lugar chillaba y revoloteaba de un lado a otro.

Los ritos funerarios de los griegos actuaban como un rito de paso para el alma en su viaje del mundo de los vivos a la vida ultraterrena. Las almas de los que morían sin haber llegado a ser miembros de pleno derecho del orden social, como era el caso de los criminales, los niños o los adolescentes, no eran objeto de los ritos funerarios completos, y se creía que no podían entrar plenamente en el mundo de los muertos. No obstante, como veremos, existen pocas pruebas que atestigüen que quienes morían alejados del orden social permanecían entre los vivos para acosarlos en forma de fantasmas o aparecidos.

El alma en el momento de la muerte

De todos los elementos del alma sólo la *psiqué* continúa presente en la vida ultraterrena y representa al individuo. Y de todos estos elementos es precisamente la *psiqué* la que, como se ha demostrado, se corresponde más exactamente con la definición de alma libre de Arbman. Este hecho sugiere que para los griegos, al igual que para muchos otros pueblos, el alma de los vivos era lo mismo que el alma de los muertos. Las almas de los muertos, sin embargo, carecían de elementos psicológicos asociados a las almas del ego del alma de los vivos.

En Homero, cuando alguien muere la *psiqué* se va para no volver. Tras quedar mortalmente herido, la *psiqué* de Hipérenor le abandona enseguida (XIV.518). En los casos de Patroclo (XVI.856), Héctor (XXII.362) y Elpenor (10.560 y 11.65), Homero añade que la *psiqué* se dirige al Hades; y en todos ellos, la *psiqué* abandona el cuerpo por sí sola. Sólo en el caso del desvanecimiento de Andrómaca se dice que ésta exhaló su *psiqué* (XXII.467). Cuando Pandaros muere a manos de Diomedes, su *psiqué* y su *menos* se «sueltan» (V.296). Parece que aquí el acto de «soltarse», más propio del *menos* (ver más adelante), se transfiere a la *psiqué*.

En las descripciones épicas del momento de la muerte, el *aión* nunca se menciona, aunque la muerte debe de haber estado estrechamente relacionada con la ausencia de éste porque la muerte se expresa como partida del *aión* (V.685; 7.224) o privación del *aión* (XXII.58). Aquiles teme que los gusanos corrompan el cuerpo muerto de Patroclo «porque el *aión* ha sido asesinado» (XIX.27).

En el momento de la muerte el individuo también pierde su *thymós*, un proceso que puede expresarse de distintas maneras. Herido de muerte, Dioreo «cayó de espaldas sobre el polvo... mientras exhalaba su *thymós*» (XIII.654). Algunas veces el *thymós* parte por sí solo. Tras herir Ayante a Epicles, compañero de armas de Sarpedón, éste «cayó desde el alto muro como un acróbata y el *thymós* abandonó sus huesos» (XII.386). A veces se dice que el *thymós* es separado o extraído del cuerpo. Diomedes asesinó a los hijos de Fenopos y «extrajo el *thymós* de ambos» (V.155). Más tarde mató a Axilo y a su criado, y «de los dos se llevó el *thymós*» (VI.17).

Lo que sucede con el *thymós* una vez fuera del cuerpo sigue siendo un misterio. A diferencia de lo que sucede con la *psiqué*, el *thymós* nunca se dirige al Hades, con el cual sólo se relaciona una vez. Néstor asiste al deseo de Peleo de que su *thymós* pueda ir «de sus miembros a la casa del Hades» (VII.131). Esta expresión, no obstante, parece un deseo retórico y no la reflexión de una creencia corriente¹⁷⁵. Por último, no deja de ser importante observar que cuando una persona muere a manos de alguien, o cuando se expresa el deseo de matar, es el *thymós*, más que la *psiqué*, el que se dice que abandona el cuerpo. Este hecho apoya nuestro anterior análisis sobre el papel y el lugar ocupados por la *psiqué* de los vivos: cuando un individuo se mantiene normalmente activo, la *psiqué* apenas recibe muestras de atención¹⁷⁶.

Aunque hoy en día existe un gran interés en la presencia o ausencia de la mente en el momento de la defunción, el *noos* nunca se menciona en las descripciones homéricas de la muerte. El poeta siempre caracteriza la muerte describiendo la partida de la *psiqué*, el *thymós* o el *menos*. Si tenemos en cuenta que el *noos* estaba ligado al cuerpo de forma más vaga que el resto de las «almas», como el *thymós* y el *menos*, el hecho no resulta demasiado sorprendente.

La muerte pone un fin natural a la actividad del *menos* pero, a diferencia de lo que sucede con la *psiqué* y con el *thymós*, éste no abandona el cuerpo. Se dice que su actividad «se suelta, se desenjaeza», una metá-

fora que compara el colapso de la muerte con el de los caballos al ser desenhajados tras una dura carrera (el verbo utilizado, *lyô*, se usa especialmente para la acción de desenhajar y desembridar caballos, desuncir el yugo a los bueyes, etc.). Pandaros cae de su carro y los caballos se asustan por el brillo de su armadura; se dice entonces que «su *psiqué* y su *menos* se soltaron de inmediato» (V.296). Homero utiliza la misma expresión para describir el final de Eniopeo (VIII.123) y de Arqueptolemo (VIII.315).

Las potencias del ego tienen un menor interés. A excepción de las referencias alusivas a un claro significado físico, sólo se menciona el *étor*, la menos física de las potencias del ego. Aquiles abandonó a Asteropeo, tendido sobre la arena, «porque le había arrancado su *étor*» (XXI.201). Encontramos la misma expresión en la muerte de Héctor (XXIV.50), cuando Aquiles arrastra el cuerpo de éste alrededor de la tumba de Patroclo.

Resulta sorprendente que, tras la muerte, nada se mencione sobre las almas del cuerpo. Su conexión con el cuerpo es la causa de su desaparición. Algunas veces, sin embargo, fuera de Grecia, sucede que un alma del cuerpo sobrevive a la muerte. En el caso de pueblos que cuentan con una concepción profundamente dualística del alma, el alma del cuerpo nunca representa la verdadera personalidad del individuo y se convierte, por ejemplo, en un espectro.

Manifestaciones humanas y animales de los muertos

Como hemos visto, la *psiqué* representaba la identidad del muerto, y en la vida ultraterrena los muertos reciben a menudo el nombre de *psychai* (11.84, 90, etc.)¹⁷. Sin embargo, *psiqué* no es el único término que hace referencia a los muertos, ni el momento de la muerte se expresa exclusivamente en términos de *psiqué* que abandona un cuerpo. En Homero, el cuerpo representa a veces al individuo; los muertos son comparados a las sombras, y el término *eidôlon* se utiliza para describir el alma del muerto. Algunos testimonios indican también que los griegos creían que el alma del muerto se encarnaba en la serpiente.

Después de que Agamenón matara a los hijos de Antenor, Ifidamante y Coón, «entraron en la casa del Hades» (XI.263). Aquí, por tanto, no es la *psiqué* sino las personas mismas las que se dice que se dirigen al Hades. Una idea similar puede encontrarse tras las expresiones en las que se ha-

ce referencia a los muertos como a «cabezas sin-*menos* de los muertos» (10.521; 11.29, 49), ya que la cabeza a veces actuaba como *pars pro toto*.

Aunque pocas veces encontramos esta idea en Homero, el fenómeno no es infrecuente en otros lugares. Hultkrantz escribe: «Varios testimonios de indios de distintas partes de América dan fe del hecho de que la identificación de las almas con los muertos no se produce de forma evidente e inmediata: se nos dice que la persona sobrevive, y si existen indicios sobre el papel que las almas juegan en la transición hacia la nueva existencia, la opinión sobre este hecho está a menudo dividida, es confusa y contradictoria»¹⁷⁸. En algunas áreas de Oceanía, no es el alma libre sino el *homo totus* el que se convierte en alma del muerto¹⁷⁹. Dada la escasez de documentación de este periodo, resulta imposible pronunciarse de forma concluyente sobre el tema, pero parece probable que en tiempos de Homero se encontraran todavía signos de una creencia similar¹⁸⁰.

Entre ciertos pueblos, los muertos recibían el nombre de «sombas». Homero, sin embargo, se limita a comparar al muerto con una sombra. Cuando Circe dice a Odiseo que sólo Tiresias posee un *noos* en el Hades, añade: «Pero los otros (es decir, el resto de los habitantes del Hades) revolotean como sombras» (10.495)¹⁸¹. Y cuando Odiseo desea abrazar a su madre en los infiernos, ella vuela «como una sombra o un sueño» (11.207 s.).

La relación entre el alma del muerto y la sombra no ha sido aún objeto de un análisis sistemático, que debería basarse en el estudio a gran escala de las fuentes antropológicas disponibles¹⁸². Hultkrantz observa que en algunos lugares se cree que la sombra física se convierte en un fantasma tras la muerte, pero esta identificación no puede considerarse una norma. En la mayoría de los casos en los que la persona muerta se representa como una sombra, no existe continuidad entre la sombra del individuo vivo y el espectro del muerto, de modo que el término «sombra» es sólo una metáfora. Estas observaciones de Hultkrantz quedan claramente confirmadas por el corpus homérico, aunque admitimos que este último es bastante escaso¹⁸³.

A veces se utiliza el término *eidôlon*¹⁸⁴. Patroclo se quejaba a Aquiles de que los «*eidôla* de los que habían muerto» le impedían franquear las puertas del Hades» (XXIII.72, 11.476, 24.14). Durante su visita al Hades, Odiseo habla con el *eidôlon* de su amigo Elpenor (11.83). Y tras el sangriento final de los pretendientes, el vidente Teoclímeno ve el umbral de la corte lleno de *eidôla* (20.355).

El significado de *eidôlon* se vuelve claro a partir de dos pasajes. Después

de que Apolo alejara a Eneas del templo para que fuera curado de sus heridas tras su lucha con Diomedes, «fabricó un *eidôlon* a imagen y semejanza de Eneas» (V.450). Atenea envía a Penélope un *eidôlon* hecho a semejanza de Iftima (4.796). De estos ejemplos se desprende que un *eidôlon* es un ser con idéntico aspecto al de una persona. Este hecho se hace claramente palpable en el pasaje en el que Aquiles recibe la visita de la *psiqué* de Patroclo durante un sueño. Cuando Patroclo se dispone a partir, Aquiles intenta abrazarle sin éxito, pues la *psiqué* de Patroclo se desvanece. Es entonces cuando Aquiles se da cuenta de que se trataba de una «*psiqué* y un *eidôlon*», aunque «era tan prodigioso como él» (XXIII.104-107). De este modo, el término *eidôlon* confirma el hecho de que para los antiguos griegos los muertos tenían el mismo aspecto que los vivos. No obstante, es posible que Demócrito utilizara esta palabra para referirse a fantasmas de apariencia sobrenatural¹⁸⁵.

En Homero, el término *eidôlon* nunca hace referencia a las almas de los vivos¹⁸⁶. Su única aparición en conexión con los vivos se produce en el fragmento de Píndaro que citamos en el capítulo I. En el canto fúnebre al que este fragmento pertenece, Píndaro se interroga naturalmente por el destino de los muertos¹⁸⁷. No es por tanto sorprendente que utilice el *eidôlon* para designar al alma en general, en primer lugar para esa parte del individuo que sobrevive a la muerte «porque sólo ella viene de los dioses», y en segundo lugar para la misma parte que se manifiesta a sí misma ya durante la vida. El origen divino del *eidôlon* explica la creencia de Píndaro en la continuidad del alma de los vivos, si es que el autor no tomó esta idea de las doctrinas sobre la transmigración de las almas¹⁸⁸.

Ocasionalmente, se creía que el difunto adoptaba la forma de un animal, y en las primeras décadas de este siglo existió un vivo interés por estas manifestaciones que conducían a la identificación (insostenible la mayor parte de las veces) de todo tipo de animales con el alma del muerto. Es gran mérito de Nilsson haber rechazado de manera radical todas estas identificaciones, en ningún caso apoyadas en una evidencia consistente. El único animal aceptado por Nilsson, y sin duda se trata de un animal alma de la antigua Grecia, fue la serpiente. Como animal alma, la serpiente estaba especialmente relacionada con la tumba y sobre todo con la tumba del héroe¹⁸⁹. Esta función particular de la serpiente se desarrolló a partir de su posición de animal protector del hogar, si bien los mismos griegos sugirieron en ocasiones que el tuétano de los huesos de un cadá-

ver se convertía en serpiente¹⁹⁰. Es probable que a la serpiente se le atribuyese la protección de la casa ya desde el Neolítico, y así continuaba considerándose en muchas zonas del norte y el sur de Europa en la primera parte de este siglo¹⁹¹.

Las clásicas discusiones sobre la serpiente entendida como alma de los muertos no son demasiado satisfactorias para esta investigación, ya que utilizan el término «alma» sin reflexionar sobre la relación entre la *psiqué* como alma de los muertos y la serpiente. Si normalmente se pensaba que la *psiqué* representaba al difunto en los infiernos, ¿cuál era entonces el valor de la serpiente? ¿Se creía tal vez que la persona podía tener una doble existencia después de la muerte?

El único ejemplo posible de una existencia semejante es el de Heracles, cuyo *eidôlon* fue visto por Odiseo en los infiernos y que, al mismo tiempo, vivía entre los dioses inmortales (11.602-604). En cualquier caso, este pasaje parece una recreación posterior, escrita para explicar las distintas tradiciones sobre Heracles, y apenas puede considerarse una expresión original sobre el concepto de alma, ya que, como Hultkrantz observa:

Existe la creencia de que el difunto que se encuentra en el reino de los muertos continúa la existencia y la consciencia de la persona muerta... En buena lógica, la misma persona no podrá encontrarse simultáneamente en dos reinos de los muertos (por supuesto, me refiero aquí a la creencia sostenida por un solo individuo). La creencia más ingenua sugiere que el fantasma que permanece en la tumba o en otros lugares cercanos a los vivos podría considerarse forma de expresión adecuada del difunto mismo, especialmente cuando se cree que la persona muerta vuelve a veces al lado de los vivos. No obstante, si la conexión entre alma y fantasma-espectro se enfatiza, el último aparece como un subproducto distorsionado, un eco remoto del individuo que ha partido, y no como su verdadero ego, como su personalidad. Algo parecido sucede con las demás formas del difunto como fantasma-espectro: según el grado de reflexión y la existencia de asociaciones claras con una de las almas del individuo vivo, se consideran más o menos idénticas a él¹⁹².

Desgraciadamente nuestras fuentes no aportan demasiada información sobre el culto a los muertos, y sencillamente no sabemos qué era lo que los griegos de la antigua Grecia pensaban sobre la exacta conexión entre la serpiente y el alma o el cuerpo del muerto, ni siquiera sabemos si la es-

tablecían, aunque sí tenemos la certeza de que, popularmente, la serpiente era considerada el muerto mismo.

Aristóteles (*Historia Animalium* 551 A) señala que la palabra *psiqué* también significaba «mariposa». Curiosamente, éste parece ser el único término conocido por los griegos para designar la mariposa, un hecho que no ha sido suficientemente valorado por Nilsson¹⁹³; en consecuencia, el significado será anterior a lo que su primera aparición sugiere. Por desgracia, no existe ninguna otra señal sobre un posible vínculo entre la mariposa y el alma de los vivos y los muertos. Aunque no hay unanimidad al respecto, parece ser que en los tiempos de la cultura minoica la mariposa podría haber tenido cierta relación con los muertos, aunque por supuesto esto no demostraría que la mariposa fuera realmente considerada el alma del muerto en el periodo que aquí analizamos¹⁹⁴. La posibilidad, sin embargo, no debe ser excluida.

La relación entre el alma y el cuerpo del muerto

Hultkrantz observa: «En el momento de la muerte, la persona emerge a una nueva forma de existencia; ninguna idea-alma es necesaria para esta transición, ya que es la persona misma la que continúa viviendo una nueva existencia»¹⁹⁵. Hultkrantz tiene razón sólo en parte, al menos en lo que se refiere al material griego. Es sin duda cierto que existe un corolario de esta idea en el *Nekya*, donde se nos muestra a Heracles (11.601-627) y a Orión (11.572-575) desarrollando las mismas actividades que habían llevado a cabo en la tierra, pero hay otras representaciones no tan sencillas de comprender si nos atenemos a las explicaciones de Hultkrantz. Los muertos en Homero, por ejemplo, no pueden hablar de forma normal, ni siquiera se mueven normalmente. ¿Cómo conciliar estos rasgos con la definición de los muertos de Hultkrantz, según la cual los muertos son imágenes de la memoria creadas a partir de una persona que habría vivido con anterioridad? En este punto, el análisis de Hultkrantz es un tanto deficiente, en la medida en que no alcanza a identificar los factores que constituyen la imagen de la memoria del muerto y a considerar la diferencia entre la memoria de una persona viva y de una persona muerta. El recuerdo del muerto no sólo se basa, por ejemplo, en el

modo en que hablaba, se movía o reía cuando estaba vivo, sino, también, en la forma en que se encontraba en el momento de la muerte, cuando no hablaba, ni se movía, ni reía. De hecho, los dos tipos de recuerdo parecen crear para los antiguos griegos la imagen de la memoria del difunto.

La gran importancia que tiene el momento de la muerte se explicita al máximo en la descripción del aspecto de un muerto que muestra heridas exactamente iguales a las recibidas justo antes de morir. Homero describe a los guerreros que se encuentran a la entrada del Hades todavía vestidos con sus sangrientas armaduras (11.41). Descripciones similares encontramos en tiempos posteriores a Homero; Esquilo deja que el *eidôlon* de Clitemnestra revele sus heridas de muerte (*Euménides* 103), y Platón explica con detenimiento esta idea, aunque en cierto sentido la perfecciona al añadir que el alma también retiene las heridas de su existencia anterior¹⁹⁶. El mismo tema se encuentra en vasijas, en las que los muertos aparecen invariablemente mostrando sus heridas, a veces vendados todavía¹⁹⁷. Entre los romanos, las descripciones sobre el alma de los muertos con sus heridas se convirtieron en un topos muy popular¹⁹⁸.

La trascendencia del *sôma* o «cuerpo muerto», en la representación del alma del muerto, queda patente en otras descripciones¹⁹⁹. El alma de los muertos carece de los atributos psicológicos del alma de los vivos. Sabiendo que el *thymôs* abandonaba al individuo en el momento de la muerte, resulta comprensible que no conozcamos ningún caso en el que el alma de un muerto posea un *thymôs*. Tampoco los muertos poseen un *noos* (10.494-495) o un *menos*; es más, los muertos reciben el nombre de «cabezas sin *menos*» (10.493-495, 521, 536)²⁰⁰. La única excepción es Tiresias (10.493-496). Si por su naturaleza de vidente, como se ha argumentado hace poco tiempo de forma convincente, vivió al margen de la comunidad de los vivos, esa misma naturaleza hizo que tampoco se integrara en la comunidad de los muertos²⁰¹.

Las almas de los muertos no sólo carecen de las «almas» y órganos relacionados con la vida interior, sino también de otras facultades y cualidades. Por ejemplo, son incapaces de hablar con normalidad²⁰². Al abandonar a Aquiles, el alma de Patroclo se desvanece entre chillidos (XXIII.101). Las almas de los pretendientes emiten los mismos sonidos mientras son guiados por Hermes hacia los infiernos, y por esa razón fueron comparados con murciélagos (24.5, 9). Se dice que Pitágoras vio a Hesiodo «atado a un pilar de bronce, lanzando chillidos» (Diógenes

Laercio 8.21). Sófocles les atribuye un sonido diferente cuando escribe: «Aquí llegan los zumbidos del enjambre de los muertos»²⁰³. Este sonido miserable que emiten las almas de los muertos es sin duda producto de su imposibilidad de hablar. Hesiodo llama a la muerte «la que hurta la voz» (*Escudo* 131), y Teognis (569) dice que, cuando yazca bajo tierra, será como «una piedra sin voz». El motivo de la muerte silente aparece con mucha frecuencia en la poesía posterior, y también los romanos llamaron al alma de los muertos «la que guarda silencio» o «la muda»²⁰⁴.

Los muertos se mueven de manera diferente. Mientras en el momento de la muerte el individuo deja de moverse, y se movía con normalidad mientras estaba vivo, se dice que el alma del muerto «revolotea de un lado a otro» (10.495), tiene una carga de movimiento añadida. Aquí, el ser vivo ocupa una posición intermedia entre el cuerpo muerto y el alma del muerto.

Por último, nos preguntamos si en la Edad Antigua se creía que las almas de los muertos podían reír. Es una idea muy difundida que los muertos no ríen, y que los que visitan el más allá o se han encontrado con espectros pierden esta capacidad²⁰⁵. La risa sigue siendo un tema muy poco investigado desde el punto de vista antropológico; recientemente, sin embargo, algunos eruditos han señalado la importancia que ésta tiene en la constitución de una identidad de grupo, y en el establecimiento de un grado de control corporal dentro de una cultura o un grupo particular²⁰⁶. Este último punto no está desprovisto de interés en lo que al mundo antiguo se refiere, ya que el hecho de que ascetas como Pitágoras (Diógenes Laercio 8.20) o los monjes cristianos no riesen en absoluto, o lo hicieran sólo esporádicamente, encaja bien con la observación de la antropóloga británica Mary Douglas, según la cual grupos pequeños con un gran control corporal encuentran dificultades a la hora de reír y, así, relajar el control que ejercen sobre su cuerpo²⁰⁷.

Por otra parte, hace mucho tiempo que los folcloristas llamaron la atención sobre el hecho de que entre muchos pueblos la risa es un signo de vida. Su ausencia, por el contrario, estaría relacionada con tiempos y lugares en los que se habría producido una interrupción de la vida normal²⁰⁸. Esta observación resulta decisiva para interpretar la risa ritual. Por ejemplo, durante las lupercales romanas se tocaba la frente de dos jóvenes con un cuchillo manchado de sangre (un caso muy probable de muerte simbólica) que luego se limpiaba con lana mojada en leche; por último,

los jóvenes tenían que reír. El paso de la «muerte» a la risa sugiere con fuerza que aquí la risa era un símbolo de vida y, posiblemente, que comportaba incluso la incorporación a la comunidad, ya que es muy probable que las lupercales evolucionasen a partir de un antiguo ritual relacionado con la pubertad²⁰⁹. Otro caso de risa ritual procede de Europa occidental, donde solía elegirse el sábado de Pascua para realizar todo tipo de manifestaciones relacionadas con la risa y el regocijo, el *risus paschalis*. Es difícil separar la risa del regreso de Jesús de la muerte, aunque la risa también tendrá un efecto liberador tras la gravedad de la cuaresma²¹⁰.

En Grecia, los testimonios relacionados con la ausencia de la risa sólo pueden encontrarse en el periodo que sigue a la Edad Antigua. Se decía que los que consultaban el oráculo de Trofonio, en Lebadea, perdían por completo la capacidad de reír durante la visita. Al menos según Pausanias (9.39.13), la pérdida de esta capacidad tenía su explicación en la impresionante experiencia del visitante, pero el oráculo estaba conectado a una entrada en los infiernos; los visitantes eran sacados del agujero del oráculo por los pies, como los cadáveres²¹¹. Si parece poco probable que la idea de la pérdida de la risa fuera nueva o hubiera evolucionado a partir de otras culturas, el hecho de que esta noción estuviera vigente en la Edad Antigua parece una hipótesis plausible.

Las ideas relacionadas con el alma del muerto, por tanto, estaban muy influenciadas por el recuerdo del cuerpo muerto. Sin embargo, no se pensaba que todas estas cualidades negativas, como la ausencia del *noos* o de la capacidad del habla, se manifestaran en el alma del muerto de una forma simultánea. En la vida real, debía de ser imposible recordar al muerto al que se había conocido sólo de esta manera. En estos casos, es muy probable que existieran recuerdos de algunas de las actividades que el difunto realizaba en vida que también determinarían la imagen de la memoria. Por esta razón, se dice que Patroclo, que acaba de morir, se aparece a Aquiles tal y como era cuando vivía; y durante todo el tiempo en que está en contacto con él, habla a Aquiles como lo haría una persona normal; sólo cuando la entrevista termina y desaparece lo hace chillando.

Con el paso del tiempo, los recuerdos precisos de una persona muerta se desvanecen, y es comprensible que los rasgos más personales de ésta se escondan tras una idea general del muerto como reverso del ser vivo²¹². En la literatura, ya sea oral o escrita, pocas veces aparecen vínculos per-

sonales entre el muerto y el vivo, lo que hace que las cualidades negativas se acentúen. Pero tampoco esto sigue una pauta fija, y Aquiles (11.467-540) y Áyax (11.543-567) se comportan como si todavía estuvieran vivos.

Los ritos funerarios y el alma

Aunque la inferencia de creencias relacionadas con el alma a partir de unos ritos funerarios deba hacerse con cautela, existen algunos indicios claros sobre las ideas que los antiguos griegos tenían de la función de estos ritos. Del testimonio de Homero y de otras fuentes se desprende que el funeral clásico cumplía la función de rito de paso para el muerto a la vida ultraterrena. En la Antigüedad, un funeral no era simplemente un enterramiento o una cremación del cuerpo; se llevaban a cabo una serie de ritos que, según se creía, tenían la propiedad de ayudar al alma muerta en su paso del mundo de los vivos al mundo de los muertos. Por otra parte, las fuentes de la época señalan también la creencia griega de que algunas de las almas de los muertos, incluidas las de los niños, adolescentes y criminales, pertenecían a una categoría especial. Se creía incluso que algunos de ellos se quedaban fuera del mundo de los muertos y no participaban totalmente en la transición.

Cuando el muerto Patroclo se aparece en sueños a Aquiles, le pide que haga incinerar su cuerpo, ya que, al no haber sido enterrado, no podrá cruzar el río que le separa del Hades (XXIII.72-76). En la *Odisea*, sólo Elpenor, que permanece insepulto, no necesita beber sangre para poder hablar. Obviamente está muerto, pero todavía no se ha convertido en un espectro (11.51-83). Y la misma idea subyace claramente en la historia de Sísifo, quien ordena a su esposa que no lleve a cabo los característicos rituales funerarios tras su muerte, para poder persuadir a Perséfone de que le permita regresar a la tierra de los vivos²¹³.

La conexión entre un cadáver no enterrado y la entrada al Hades que se deniega hace también pensar en el temor a menudo expresado de morir en el mar, o en el lanzamiento al mar de cuerpos de criminales y de enemigos del estado; un enterramiento denegado se interpreta como castigo de graves actos criminales²¹⁴. El ejemplo más famoso de este último castigo es sin duda el de Polinices, que aparece en la *Antígona* de

Sófocles, aunque evidentemente Polinices no es un caso aislado y, como dice Bion, la angustia relacionada con el enterramiento era el tema central de muchas tragedias²¹⁵.

En Ática, los traidores y los culpables de sacrilegio sabían que podían ser arrojados sin enterrar al otro lado de la frontera. Éste fue el destino de Antígona, de los estrategas que no recogieron los cadáveres de los ahogados en la batalla de las Arginusas, en el año 406, así como el de Foción y sus amigos²¹⁶. El rechazo a enterrar a los condenados a muerte se difundió por toda el área de la segunda alianza marina²¹⁷. La temible amenaza de rechazar un enterramiento era uno de los argumentos utilizados en la corte de justicia de Ática para conmovir a un jurado²¹⁸. Y la negativa a enterrar un cadáver fue promovida por Platón en sus *Leyes* (855 A) para los casos de sacrilegio, homicidio en primer grado de un miembro de la familia una vez que el asesino había sido lapidado en una encrucijada de tres caminos (873 C), y otros crímenes igualmente graves (909 C)²¹⁹. Podía incluso suceder que los cuerpos de los criminales fueran desenterrados y arrojados al otro lado de la frontera, como ocurrió en el caso de Alcmeonida, Frinico (Licurgo, *Leocares* 113) y los ancestros del corintio Samético²²⁰. La práctica de denegar el enterramiento se producía también fuera de Atenas; fue el destino del mítico rey beocio Pirecmes a manos de Heracles (Plutarco, *Moralia* 307 C), del arcadio Aristocrates (Pausanias 4.22.7), de Samético, del macedonio Alcetas (Diodoro Sículo 18.47.3), de Hipérides, de Pausanias, según algunas tradiciones, y de personas sacrílegas en toda Grecia, según los locrios (Diodoro Sículo 16.25.2)²²¹.

Aquí también surge el problema de la conexión entre el comportamiento y su motivación. El miedo a la contaminación era sin duda un factor poderoso; sin embargo, en la obra de un filósofo cínico, Teles, se explicita que los muertos eran alejados del espacio ocupado por los vivos con el fin de asegurar que se les negaba su entrada en el Hades²²². En tiempos más cosmopolitas, el rechazo a enterrar un cadáver en el propio hogar era contemplado con desprecio por parte de los filósofos, como se desprende con claridad de los escritos de Teles, Epicteto (Arriano, *Epicteti Dissertationes* 4.7.31) y del famoso cínico Diógenes, quien, según la tradición, quiso incluso que tras su muerte abandonaran su cadáver²²³.

Un funeral digno en la tierra del difunto era considerado por tanto necesario para la transición final que le llevaría de la comunidad de los vivos al Hades²²⁴. Como tal, el funeral forma parte de un complejo de ri-

tos funerarios que, a su vez, pertenece al complejo general de ritos relacionados con la muerte, como ha sido demostrado por Arnold van Gennep. Este folclorista y antropólogo francés dedujo que los cambios que un individuo experimenta en su ciclo vital, como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio o la muerte, cuando adquiere un nuevo *status*, al convertirse en sacerdote o en rey, al ir a la guerra o cambiar de lugar de residencia, a menudo se llevan a cabo según un patrón establecido. En primer lugar, se produce un rito de separación; a continuación, un período liminal y, por último, un rito de incorporación. Los ritos funerarios pertenecen al grupo de ritos de incorporación: colaboran en la transición del muerto de la comunidad de los vivos al mundo ultraterreno y, de manera especial, en la adaptación del vivo a la nueva situación creada tras la partida de uno de los miembros de su comunidad²²⁵.

En los ritos de la muerte existe a menudo un elemento que hace alusión a la demora o a la resistencia. La sociedad y/o el individuo experimentan o pretenden experimentar una gran dificultad a la hora de cambiar de estado o de posición; en algunos países las novias solían esconderse antes de ser arrastradas por sus amistades a la ceremonia de su boda; la gente sólo entregaba el cuerpo muerto de un ser querido a los enterradores después de haber ofrecido cierta resistencia, e incluso hoy en día cuando se ofrece un cargo importante a una persona, ésta la rechaza en primer lugar, sólo para aceptarla con entusiasmo más tarde²²⁶.

En el caso del alma, encontramos dichos elementos de demora. El alma experimenta un cambio: deja de formar parte de un cuerpo vivo para incorporarse al Hades. En Homero, este proceso no es objeto de una atención especial, pero hemos visto que la transición se produce sólo cuando los ritos funerarios se han completado, es decir, transcurridos varios días. Entre la separación del cuerpo y la incorporación al Hades, el alma permanece brevemente en un estado liminal: no forma parte del mundo de los vivos ni del mundo de los muertos. Hertz señaló también que el alma no iniciaba su vida ultraterrena inmediatamente después de la muerte; en Oceanía, por ejemplo, se cree que el alma permanece cerca del cuerpo durante un tiempo²²⁷. Aparentemente, en la antigua Grecia existía la misma creencia, ya que en vasos de figuras negras de finales del siglo VI el alma de Patroclo, en forma de homúnculo provisto de armadura (la palabra *psiqué* se escribe, de hecho, cerca del homúnculo), aparece retratada cerca de su cuerpo muerto, y en los *lekythoi* blancos estas al-

mas a menudo aladas se representan cerca del féretro o de la tumba, aunque normalmente no adoptaban los rasgos característicos del difunto²²⁸. Como es lógico, los parientes de la persona fallecida no podían aceptar que el alma de ésta se dirigiera al Hades inmediatamente, y debía producirse cierto retraso en esa transición.

La misión de los ritos funerarios –facilitar la transición del alma– ayuda también a explicar la diferencia entre la inhumación y la cremación entre los griegos. Los griegos establecían distintas categorías entre los muertos para distinguir a las personas según su posición social: suicidas, niños, adolescentes y esclavos a menudo se enterraban, no se incineraban según la disposición habitual. Estas categorías se correspondían en el Hades con posiciones infranormales, aunque la gente que era víctima de una muerte prematura ocupaba a veces una posición supranormal.

En el siglo XIX y a comienzos del XX, los investigadores concedieron una gran importancia a la diferencia entre la cremación y el enterramiento²²⁹. Cada práctica era asociada a una idea distinta sobre la vida después de la muerte, aunque las fuentes escritas no apoyaran este punto de vista. La investigación antropológica ha demostrado que entre los indios americanos de California y otros lugares ambos métodos coexistieron en la misma tribu, y que el mismo método ha tenido distintos significados en tribus diferentes²³⁰. También en el Imperio Romano, la cremación y el enterramiento coexistieron, sin que la imposición de un método sobre otro se correspondiera con un cambio de ideas sobre la vida de ultratumba. La posición de los romanos no era única entre los pueblos indoeuropeos, y en todo el mundo existen pruebas abrumadoras de que la presencia o ausencia de un enterramiento, la sustitución del enterramiento por la cremación o viceversa, o las ofrendas rituales, no indican por sí mismos ningún tipo de creencia en el más allá. Como observara Nock en su comentario a Epicuro, quien negaba la vida después de la muerte pero aseguraba ofrendas perpetuas para sus familiares más allegados: «El ritual funerario está asociado fundamentalmente con la tumba, y no con la vida después de la muerte según su concepción teórica»²³¹.

Incluso cuando tenemos que rechazar la importancia de contrastar la inhumación y la cremación per se, la polaridad del pensamiento griego²³² hace difícil creer que no utilizaran estos dos métodos de disposición de los cadáveres para establecer diferencias entre las personas, según su edad y la forma de su muerte. Los testimonios literarios y arqueológicos con-

firman claramente esta práctica. El ejemplo más cercano de esta diferenciación es el de Áyax, cuyo cadáver, tras suicidarse, no es incinerado ni inhumado. Según el *Ilias Parva* esto sucede «por la cólera del rey», pero cabe suponer que ésta fuera una explicación posterior, ya que los suicidas pertenecían a la clase de «muertos que carecían de *status*» (ver más adelante)²³³. Los suicidas no recibían ningún tipo de honores en Tebas, y en Chipre eran arrojados sin enterrar al otro lado de la frontera según las leyes de Demonassa²³⁴. En Atenas, se cortaba una de sus manos (Esquines 3.244), y Platón, en sus *Leyes* (873 D), permitía el enterramiento de los suicidas sólo en las fronteras entre doce distritos, lo cual significaba una porción de tierra alejada del mundo social y ordenado²³⁵.

Los testimonios arqueológicos revelan que la misma oposición podía encontrarse ya en torno al 700 a. C. en tumbas eritreas contemporáneas, donde existía una clara distinción entre adultos incinerados y niños o adolescentes inhumados. Esta distinción debía corresponderse con la posición social del difunto, y sólo las personas con una apropiada posición civil eran incineradas²³⁶.

Esta práctica no sorprende en el caso de los niños. En casi todo el mundo se ha dispuesto de los cuerpos de los niños muertos de modo sencillo o, a menudo, descuidado²³⁷; aunque esta situación no se repite de forma sistemática²³⁸. Aristóteles menciona que en la isla de Quíos los niños eran objeto de duelo una vez al año, y las excavaciones revelan que los jóvenes eritreos fueron objeto de grandes atenciones al morir, unas atenciones de las cuales algunas tumbas de niños del Paleolítico son testigos silenciosos²³⁹. Los niños no fueron siempre inhumados. Especialmente en Atenas y en los distritos colindantes existen numerosas pruebas de cremación infantil²⁴⁰. Las distintas prácticas sugieren diferentes grados de afecto por parte de los padres o de las circunstancias económicas de la familia. Algunos especialistas pretenden explicar la inhumación de los bebés relacionándola con la idea del renacimiento²⁴¹; sin embargo, esta posibilidad resulta bastante remota. Si con frecuencia la simple inhumación no se acompaña de la idea del renacimiento, no podremos inferir dicha idea, en el caso de la antigua Grecia, sin tener en cuenta los testimonios directos de nuestras fuentes. Nilsson observó que la inhumación de niños se correspondía con la práctica ausencia de ofrendas funerarias²⁴². Esta evidencia arqueológica indica que la inhumación de los niños no se acompañaba de todos los ritos propios de un funeral, aunque el cuerpo

sí era celosamente enterrado²⁴³. Los niños muertos recibían el mismo tratamiento en la antigua Roma. Los menores de cuarenta días eran enterrados en un nicho en el muro de la casa, y sólo se incineraban al alcanzar la edad en que los dientes comenzaban a salir²⁴⁴.

Un enterramiento especial para el adolescente resulta mucho más sorprendente. Los adolescentes que morían durante su iniciación eran enterrados a menudo en secreto, y es posible que en la antigua Grecia se practicara la misma costumbre. En Ilión, dos doncellas de las mejores familias de Lócrida debían pasar un año en el templo de Atenea Ilias. Durante este periodo iban descalzas, llevaban el pelo corto, tenían un solo vestido y debían mantener el templo limpio. Aunque esta experiencia no pueda considerarse un ritual de iniciación, se asemeja sin duda a los rituales relacionados con la pubertad, y se entiende fácilmente como la transformación de una iniciación tribal anterior. Cuando una de las doncellas moría durante ese año, debía ser enterrada en secreto. ¿Sirve este enterramiento especial, durante el periodo de iniciación, para explicar el enterramiento de los adolescentes? Las fuentes no garantizan una respuesta a esta cuestión, pero también en Roma el adolescente era enterrado del mismo modo que el niño²⁴⁵.

Si los niños y adolescentes eran considerados personas que no desarrollaban un papel completo en la comunidad, no nos sorprende que la forma en que se disponía de sus cadáveres se pareciera mucho a la de los esclavos²⁴⁶. Es cierto que, al menos en Atenas, el amo tenía la obligación de hacerse cargo del cadáver de su esclavo muerto ([Demóstenes] 43.58), pero no sabemos nada de ritos funerarios²⁴⁷. Esta separación entre ciudadanos libres y esclavos es también evidente en el tratamiento de los caídos en Maratón, donde los esclavos que habían sido liberados antes de la batalla no eran enterrados en la misma tumba que los atenienses libres, sino con los platenses (Pausanias 10.20.2). Es más, eran enterrados y no incinerados, un método sin duda mucho más barato. Del mismo modo, tras la batalla de Platea, los espartanos separaron a sus muertos de los helotes (Herodoto 9.85). Y cuando oímos hablar de esclavos liberados y de hombres libres enterrados juntos en el Cerámico (Pausanias 1.29.7), no es seguro que se trate de la misma tumba²⁴⁸.

Teniendo en cuenta que una de las funciones de los ritos funerarios era ayudar al alma en su transición a la vida después de la muerte, resulta razonable pensar que dicha transición no se produjera de una forma to-

tal en el caso de suicidas, esclavos, niños y adolescentes. Desgraciadamente, no contamos con datos claros para las primeras dos categorías en el periodo que investigamos, pero es muy probable que la negativa de Caronte a transportar en su barca al esclavo Jantias, en la comedia de Aristófanes *Las ranas* (190 s.), se deba a la idea que se tenía sobre la posición del esclavo después de la muerte²⁴⁹. Los datos que conocemos sobre niños y adolescentes nos indican con más claridad que sus almas no gozaban de un *status* normal en la vida ultraterrena.

Sabemos que los niños, los adolescentes y otras personas muertas prematuramente tenían una condición especial. Las circunstancias anormales de su muerte hicieron pensar que éstos vagaban como fantasmas, que se convertían en vampiros u ocupaban una posición inferior en la vida ultraterrena²⁵⁰. En África, se creía que los que morían prematura o violentamente, en la guerra, de forma accidental o por su propia mano, igual que aquellos a los que se negaba un funeral, sufrían una muerte anormal. Encontramos las mismas categorías en Indonesia, donde además hay que añadir la formada por quienes morían de una grave enfermedad, y la del muerto desconocido. En Europa occidental, los muertos prematuros ocupan también un *status* especial y se incorporan al *arme Seelen*; y en la moderna Grecia, se convierten en los *vrikolakes*, los aparecidos, acompañados de los impíos, los malos alcaldes y los aduaneros²⁵¹.

Existen ciertos indicios de que, en la antigua Grecia, algunas personas, ciertamente no todas, pensaban que las almas de los muertos prematuros (*ahôroi*) o de los muertos por una muerte violenta (*biaiothanatoi*) tenían un destino diferente al de las personas muertas de una muerte considerada normal²⁵². También en la Antigüedad, existen indicios de ese destino distinto. Así se desprende, en el caso de las almas de los niños, de las tradiciones que rodeaban a Gelo de Lesbos, ya que se creía que ésta había muerto durante la infancia y se había convertido en un fantasma que asustaba a los niños²⁵³. Gelo se relaciona con trasgos como Akko, Alfito (Plutarco, *Moralia* 1040 B) y Mormo, trasgos, con aspecto de máscaras (!), utilizados por los griegos, quienes por supuesto todavía no contaban con un pediatra como Benjamin Spock, para asustar a los niños²⁵⁴. Según Von Sydow, podríamos llamar a estos trasgos *ficts* porque todavía no pertenecen al mundo de las creencias del adulto²⁵⁵. No existen ritos, mitos o *memorates* relacionados con ellos. Se ha dicho que son espíritus que han sufrido una pérdida de *status* aunque no tenemos evidencia de un rango

anterior más elevado, y debemos recordar que las situaciones que provocan la mención de los *ficts* —cuando los niños cometen travesuras o se portan mal— no dejan de producirse nunca, incluso sin la presencia de esos espíritus²⁵⁶. No obstante, no parece que Gelo sea idéntica a estos trasgos, ya que el trasfondo de su historia (cuándo y dónde podemos llegar a tener una idea más precisa sobre ésta es algo sólo posible a partir de la era bizantina) es mucho más rico; un destino diferente, en un periodo posterior, podría ser inferido muy probablemente del comentario de Er (Platón, *La república* 615 C): «Y también sobre los niños muertos en el momento de nacer o que habían vivido poco tiempo refería otras cosas menos dignas de mención» (trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Alianza 1994).

El especial destino de las almas de los adolescentes queda revelado en el pasaje de la *Odisea* en el que se narra la visita de Odiseo a los infiernos. La primera persona que se dirige a él es Elpenor, cuyo cadáver permanecía insepulto. El hecho de que no hubiera sido enterrado hacía que perteneciese a la categoría especial de los muertos de muerte anormal, pero antes de encontrar a Elpenor, Odiseo asistió a la siguiente escena: «Entonces se empezaron a congregarse desde el Erebo las almas de los difuntos, esposas y solteras; y los ancianos que tienen mucho que soportar; y tiernas doncellas con el ánimo afectado por un dolor reciente; y muchos alcanzados por lanzas de bronce, hombres muertos en la guerra con las armas ensangrentadas²⁵⁷.

Como se ha repetido a menudo, las personas que aquí se enumeran encajan exactamente en las categorías de *ahôroi* y *biaiothanatoi*²⁵⁸. La única categoría que todavía no hemos encontrado es la de los ancianos, aunque también pertenecen al grupo de los que a menudo son enterrados sin ningún tipo de ritual²⁵⁹. En la antigua Grecia existían tradiciones sobre el suicidio voluntario de los ancianos, una práctica que señala la costumbre de eliminar a las personas de edad avanzada. Hace tiempo, esta costumbre se extendió por el exterior y, probablemente, el interior de Europa²⁶⁰, y los griegos la asociaron a los trogytes (Diodoro Sículo 3.33.5), tibaranoi (Porfirio, *De la abstinencia* 4.21), hircanos (ibídem), escitas (ibídem), hérulos (Procopio, *Historia de las guerras* 2.14), bactrianos (Onesicrito, Estrabón 11.11.3), sogdianos (Plutarco, *Moralia* 328 C), derbices (Estrabón 11.11.8) y masagetes (Herodoto 1.216 y Estrabón 11.8.6); en el caso de los últimos dos pueblos, la muerte se acompañaba incluso de endocanibalis-

mo, una práctica también infrecuente²⁶¹. No es posible garantizar la verdad histórica de este hecho, pero, en cualquier caso, deberemos tener en cuenta la tendencia que los griegos tenían a atribuir comportamientos un tanto primitivos a los pueblos que les rodeaban, para así ofrecer un contraste favorable a su cultura²⁶². En el caso de la propia Grecia, todas estas tradiciones giran en torno a la isla de Quíos, aunque algunas leyendas sobre la parte continental del país recogidas recientemente sugieren quizá que esta costumbre estuviera más difundida de lo que se desprende de las fuentes históricas²⁶³.

El hecho de que éstas fueran las primeras personas que Odiseo encontró en su descenso a los infiernos sugiere la idea de que en un tiempo se creyó que residían a las puertas de los infiernos, sin poder penetrar en ellos, formando así una categoría especial de muertos, que poseería un *status* infranormal²⁶⁴.

Los guerreros tenían también un destino especial en tiempos post-homéricos. Según Heráclito, «los dioses y el hombre honran a los que han muerto en la batalla»²⁶⁵. Los guerreros que cayeron en Maratón fueron idolatrados como héroes, igual que los caídos en Platea²⁶⁶. Esta forma de elevar al muerto a la categoría de héroe aseguraba una posición supranormal en contraste con la infranormal de la *Odisea*, ya mencionada.

Los guerreros no eran los únicos a quienes aguardaba un destino especial. En la antigua Grecia existen otros ejemplos de *aiôroi* y de *biaiothanatoi* que alcanzan un rango superior. La veneración de los héroes conocidos constituye un problema diferente, incluso cuando mueren prematuramente²⁶⁷. La mitología griega registra gran número de casos de personas muertas a causa de un rayo y que, a continuación, reciben honores como dioses o héroes, aunque otros muchos considerasen que los que morían por la acción de un rayo poseían un *status* infranormal²⁶⁸. Cerca de Epidauro se encontraba la tumba de la heroína Hirneto, a quien mataron estando embarazada (Pausanias 2.28.3). Cerca del Kaphyai arcadiano había un templo de Artemisa donde cada año se quemaban ofrendas en honor de los niños que, según el mito, habían sido injustamente asesinados (Pausanias 8.23.7). Los pretendientes muertos de Hipodemeo fueron enterrados en Oenomaos sin tributarles demasiada atención, aunque, más tarde, Pelops les ofreció sacrificios como si fueran héroes (Pausanias 6.21.9-11).

Según la leyenda, los habitantes de la Temesa lucana lapidaron hasta la

muerte a un marinero de Odiseo que había violado a una de sus vírgenes. Como Odiseo no se preocupó de él (lo que debe de significar que no llevó a cabo los ritos funerarios pertinentes), el fantasma del marinero vagaba errante, y no descansó hasta que los habitantes de Temesa separaron un trozo de tierra sagrada para él y construyeron un templo. Además de esto, la gente de Temesa debía ofrecerle cada año la virgen más hermosa, lo cual implica claramente que el marinero muerto fue ascendido a un plano superior. La historia, sin embargo, no termina aquí; el vencedor olímpico Eutimo terminó con el sacrificio de las vírgenes al ganar en combate al fantasma del héroe, tras lo cual, naturalmente, se casó con la muchacha (Pausanias 6.6.7-11). Al final de su vida, Eutimo desapareció sin más y fue venerado como un héroe. También aquí, una muerte anormal eleva al muerto a la categoría de héroe²⁶⁹.

Con Eutimo llegamos a tiempos más históricos. Aquí el mejor ejemplo es el de Cleomedes. Este gran atleta fue causa de la muerte de varios niños en Astipalaia. Acosado por los habitantes de esta ciudad, que querían capturarlo, se escondió en un arcón en el templo de Atenea; cuando finalmente el arcón fue abierto, no encontraron a nadie en su interior, y Cleomedes fue a partir de entonces honrado como un héroe²⁷⁰. La ausencia de un cuerpo no fue la única causa de semejante honor. Los habitantes de Amato debían sacrificar a Onesilo como a un héroe después de que un enjambre de abejas se instalara en su cráneo, el cual colgaron de las puertas de la ciudad (Herodoto 5.114); y en Chipre, durante una hambruna, los dioses ordenaron a los habitantes de Citión que rindieran honores a Cimón, quien, según algunos testimonios, habría muerto de las heridas que le habían infligido durante el cerco a esa ciudad (Plutarco, *Cimón* 19). ¿No es la explicación más plausible a estos dos últimos casos que algo relacionado con su muerte fuera la causa de estos hechos extraordinarios?²⁷¹

Un *status* supranormal en el caso de una muerte anormal no es por tanto infrecuente. Hertz apuntaba la ambigua posición que ocupaba el que moría de una muerte anormal y observaba que o bien se convertía en un elegido o en un condenado²⁷². A juzgar por la evidencia literaria o arqueológica, sin embargo, todo indica que en el periodo que investigamos los niños y los adolescentes muertos eran habitualmente acreedores de un *status* infranormal y, en consecuencia, no eran objeto de todos los ritos funerarios que se acostumbraba rendir a los que morían de muerte

normal, creyéndose que se mantenían como almas fuera o a las puertas del mundo de los muertos.

¿El retorno de los muertos?

Nada se sabe de aparecidos y fantasmas en la Antigüedad, aunque más tarde Platón (*Fedro* 81 C, D) menciona la existencia de fantasmas que vagan alrededor de tumbas y cementerios²⁷³. La razón de esta ausencia casi completa de alusiones puede deberse al estado fragmentario de las fuentes, aunque no debemos excluir la posibilidad de que la creencia en fantasmas estuviese más arraigada en la parte continental que en Jonia y las islas griegas, área de la cual proviene la mayor parte de nuestra información. Es posible que la emigración continental a estas zonas tuviera una influencia negativa en el papel que se asignaba a los ancestros y, en consecuencia, a los fantasmas²⁷⁴.

Teniendo en cuenta esta falta casi absoluta de testimonios, nos limitaremos a analizar la hipótesis según la cual los griegos de la Antigüedad creían que los fantasmas se aparecían durante el festival ateniense de las Antesterias. Siendo este festival común a los atenienses y a los jonios, su origen debe remontarse a un periodo anterior a la emigración jonia. Algunos estudiosos han pensado que el proverbio «Fuera de aquí, Kares, las Antesterias han terminado» (Zenobio 4.33) surgió como fórmula para alejar a los espíritus de los muertos, que aparecían en la ciudad durante las celebraciones. Aunque en algunas ciudades la naturaleza confusa de ceremonias como las Antesterias se asocian al retorno de los muertos, este festival servía, entre otras cosas, para recordar a sus participantes la amenaza de unos extranjeros que podían destruir el tejido social. El proverbio era expresión de ese temor²⁷⁵.

El festival tenía lugar en primavera, durante el undécimo, duodécimo y decimotercer día del mes de Antesterio. Estaba dedicado a Dioniso y recibía su nombre de la floración de los zarcillos de las viñas. Durante el primer día, el Pitoigia o «Apertura de la tinaja», los atenienses llevaban el vino joven al santuario de Dioniso de los Pantanos, donde lo mezclaban con agua, escanciaban una libación para los dioses, y lo probaban por primera vez. Tras la cosecha de la uva a finales de verano, el mosto se había almacenado en tinajas de barro, en las que se llevaba a cabo el proceso de

fermentación, y las tinajas habían permanecido cerradas desde entonces. En Grecia, el vino aguado era la principal bebida de los hombres (a menudo estaba prohibido a las mujeres), y el consumo de esta bebida jugaba un papel relevante en la reunión social masculina más importante, el simposio²⁷⁶. Los griegos incluso se consideraban distintos a las gentes de los pueblos vecinos por la forma de beber vino: a diferencia de ellos, bebían agua o vino sin mezclar²⁷⁷.

Dada la importancia del vino en su forma de vida, los griegos debían de esperar el día de la Pitoigia con gran ansiedad; una vez que las tinajas quedaban abiertas, se dedicaban a disfrutar relajadamente del vino. Una relajación similar sólo se producía cuando una cosecha tornaba un periodo de escasez en uno de abundancia, y existe gran cantidad de testimonios etnológicos que demuestran que esta relajación, que normalmente se manifestaba durante los festivales que celebraban la recogida de los primeros frutos, se traducía en el consumo de grandes cantidades de bebida y comida, así como en la suspensión general de las normas sociales. De igual modo, en Europa occidental, el vino joven era consumido en grandes cantidades el día de San Martín, una fecha en la que además se celebraban los ritos de la inversión y se portaban máscaras²⁷⁸.

Esta suspensión del orden social normal queda también muy patente en el segundo y más importante día del festival, llamado Coes, o «Jarras de vino». Se consideraba éste un día misterioso; todos los templos se cerraban con cuerdas, excepto el santuario de Dioniso de los Pantanos que permanecía cerrado el resto del año. Esto significaba que, en el transcurso de ese día, no podía hacerse ningún juramento con testigos, no podía cerrarse ningún negocio o celebrarse una boda²⁷⁹. En consonancia con el carácter confuso de la fiesta, las sacerdotisas del templo de Dioniso, las *kêraraí*, eran probablemente mujeres mayores por las que los hombres no tendrían ningún interés²⁸⁰. Los hombres libres y los esclavos participaban igualmente en el festival; en un día como ése, hasta un misántropo se sentiría obligado al menos a cenar con otra persona²⁸¹. No obstante, la «anarquía» no era total, ya que la prohibición de beber vino que afectaba a las mujeres no era revocada, y esta bebida continuaba siendo privilegio exclusivo de los varones atenienses²⁸².

El día comenzaba con la masticación de hojas de espino cerval, una planta de sabor bastante desagradable, que tenía la reputación de detener a las apariciones (*fantasmata*)²⁸³. Los estudiosos, que vinculan el festival al

momento en que los fantasmas se aparecían, mencionan siempre la cualidad de esta planta, aunque en este caso no es fácil entender por qué la masticaban sólo por la mañana, cuando se supone que los fantasmas vagaban por la ciudad durante todo el día. Más convincente resulta la interpretación de Burkert, para quien la masticación era un ejercicio catártico de preparación al festín que venía después. Del mismo modo, en los festivales de la fruta de otros lugares del mundo, la gente comenzaba el día tomando infusiones amargas con el fin de purificarse antes de probar el nuevo alimento²⁸⁴. A última hora de la tarde, los atenienses se reunían en torno a un banquete de tono muy festivo, organizado de tal forma que parecía lo contrario a un banquete normal. Los invitados llevaban su propia comida, salvo el postre, y su propia jarra de vino; no compartían bancos y, en su lugar, se sentaban en mesas separadas. Después de que una trompeta señalara el comienzo del banquete, cada participante intentaba vaciar su jarra lo antes posible, lo que debía de ser una hazaña, ya que cada jarra contenía... ¡en torno a tres litros de vino! Se bebía en total silencio, un hecho que contrastaba vivamente con el carácter jovial del simposio.

El silencio ha sido interpretado como un signo de *communitas*, un término introducido por Victor Turner para referirse al lazo que puede originarse en una situación liminal, cuando las reglas sociales habituales están ausentes, sin que la estructura de la sociedad haya desaparecido totalmente²⁸⁵. El silencio, como la risa, es un tema que no ha recibido todavía la atención que merece, y la *communitas* puede ser un concepto útil para su interpretación, aunque no en este caso particular²⁸⁶. Según Turner, los lazos de la *communitas* son «indiferenciados, igualitarios, directos, duraderos, irracionales, existenciales, “yo y tú” (en el sentido de Buber)»²⁸⁷. Resulta difícil reconocer estas cualidades en un grupo de atenienses que intenta tragar vino a la mayor velocidad posible.

Los atenienses explicaban la extraña naturaleza de su fiesta como conmemoración de la llegada de Orestes a Atenas, en la víspera de las Antesterias, antes de haberse purificado por el asesinato de su madre Clitemnestra. El rey ateniense temía que Orestes pudiera contaminar al resto de invitados al festival si participaba en él, pero no quería negarle su hospitalidad, y ordenó por tanto que todos los templos se cerraran y que todos los invitados bebieran su vino en mesas separadas. De este modo, Orestes podría participar en la fiesta sin contaminar al resto de los invita-

dos. El mito explica el ritual centrándose en un extranjero marginal; un tema también presente en otros mitos relacionados con el festival.

Un proverbio griego del mismo periodo incluye también el tema del extranjero marginal: «Fuera de aquí, Kares, las Antesterias han terminado» (Zenobio 4.33). Por desgracia, el origen de este dicho es incierto; en griego, constituye un trímetro yámbico, y por tanto parece razonable creer que proviene de una comedia. Sin embargo, existen las mismas probabilidades de que la comedia adoptara un dicho ritual de las Antesterias que de que el trímetro fuera introducido más tarde o estuviese relacionado con el festival. Según la tradición, el proverbio se repetía cada vez que la gente se ponía impertinente o intentaba con insistencia tomarse libertades que se habían consentido en una sola ocasión²⁸⁸. Se dice que comenzó a utilizarse originalmente dirigido a los esclavos carios que, terminado el festival, aún no habían vuelto al trabajo, o bien a los carios que habían sido invitados a Atenas sólo durante el festival. El nombre que aparece normalmente en el proverbio es «Kares», aunque en algunas fuentes se cita con otra variante, «Keres»: «como si las almas atravesaran la ciudad durante las Antesterias». Poco sorprende que a finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando los eruditos veían el alma de los muertos por todas partes, esta última lectura se pronunciara como la original y el *keres* se interpretase como «alma de los muertos», ya que la visita de los ancestros había quedado demostrada con rotundidad en el caso de los pueblos «primitivos» e indoeuropeos²⁸⁹. Más recientemente, sin embargo, se ha demostrado que la lectura «Kares» es tan antigua, si no más antigua, que la de «Keres», y de forma casi unánime se cree que la traducción de *keres* por «alma de los muertos» tiene poca consistencia para ser aceptada²⁹⁰; la mención de estas almas puede deberse a la malinterpretación de la palabra *keres* por parte de un autor posterior. A pesar de esta objeción filológica, algunos especialistas intentan todavía salvar la interpretación de «alma de los muertos» para *keres*²⁹¹. Se ha argumentado que los griegos, no tan corteses como los eslavos —quienes trataban bien a las almas que regresaban—, aplicaban la palabra *keres* o «demonios de la muerte» a las almas, pero esta solución resulta muy poco convincente²⁹². Tampoco resulta convincente la sugerencia de que los *keres* fueran espíritus destructivos de las cosechas y los campos; no existe ninguna evidencia que apoye esta teoría, igual que no existe la menor evidencia de que los *keres* fueran espectros²⁹³. Hasta la fecha, no existen por tanto ar-

gumentos sólidos que apoyen la conexión de los *keres* con las almas de los muertos.

Mucho más acertado es el análisis de Burkert sobre las antiguas explicaciones de la lectura de Kares. La primera —que los carios eran esclavos que celebraban la fiesta y no trabajaban— debía de derivarse, según Burkert, de la circunstancia de que los esclavos tuvieran permiso para unirse a la fiesta, y comer y beber durante el Coes. La otra explicación es la siguiente: «Una vez que los carios fueron dueños de una parte de Ática, y cuando los atenienses celebraban las Antesterias, firmaron un acuerdo con ellos y los recibieron en la ciudad y en sus casas. Terminado el festival, algunos carios se quedaron en Atenas, y cuando un ateniense se cruzaba con uno de ellos, decía jocosamente: “Fuera de aquí, Kares [carios], las Antesterias han terminado”» (Zenobio 4.33).

Burkert compara esta explicación con un estudio sobre las Antesterias de Marsella²⁹⁴. Ese día las puertas se cerraban y la ciudad actuaba como si estuviera en guerra. Este comportamiento se explicaba por los siguientes sucesos: pocos años después de la fundación de la ciudad, el rey ligur Comanus quiso sorprenderla durante las Antesterias, introduciendo súbitamente en ella soldados en los carros que entraban en la ciudad aquel día, probablemente para llevar el vino nuevo, como sugiere con atinada lógica Burkert. La conspiración fue atajada gracias a que una muchacha ligur contó el plan a su amante griego; los invasores fueron apresados y se les dio muerte, así como al rey y siete mil de sus hombres (Justino 43.4.6).

Ambas explicaciones sobre las costumbres que se repetían durante las Antesterias muestran un parecido en su estructura. Un día determinado, los extranjeros, los primitivos habitantes, obtienen permiso para entrar en la ciudad. Pasado el plazo fijado, deben abandonarla de nuevo. Como ha visto Burkert, esta creencia está relacionada con la costumbre de llevar máscaras, como todavía en este siglo puede observarse en los remotos valles de los Alpes suizos, donde, en ciertos momentos del año —normalmente, en torno al año nuevo—, hombres enmascarados entran en las casas y piden que se les divierta, petición que no puede ser rechazada. Aquí, también, Burkert intenta armonizar «Kares» con «Keres», aduciendo que el respeto que se muestra a los intrusos deriva de la creencia de que éstos son los ancestros o anteriores habitantes del país²⁹⁵.

Preferimos una aproximación diferente. Los periodos de duelo, igual

que los que marcan la transición entre el año viejo y el nuevo o entre la abundancia y la cuaresma, son periodos liminales, periodos que se sitúan entre una situación vieja y otra nueva. Una de las características de estos periodos es el cambio de *status*; un cambio que se opera especialmente en personas que en circunstancias normales permanecen en los intersticios de las estructuras sociales, viven al margen de la sociedad o son consideradas escoria, como Victor Turner ha demostrado en una serie de estudios²⁹⁶. Esta realidad explicaría la tesis «caria», ya que los Kares vivían, según la leyenda, alejados de la sociedad ateniense. Durante las Antesterias, sin embargo, se les permitía entrar en la ciudad, con el fin de que desempeñasen el importante papel que les había sido encomendado en el festival. Junto a la visita de estos marginales, los periodos liminales eran también testigos de la aparición de seres de naturaleza sobrenatural, como los *manes* durante las lemurias romanas, los elfos el primero de mayo, o las brujas durante la noche de Walpurgis²⁹⁷; como demonios de la muerte, los *keres* encajan también en estos periodos. Por esta razón, los *keres* no necesitan identificarse como almas de los muertos; desde un punto de vista estructural, Kares, *keres*, elfos y brujas representan por igual un mundo demoníaco, insociable y desestructurado, ausente en tiempos normales²⁹⁸. Aunque la relación histórica entre las lecturas de «Kares» y «Keres» sigue siendo incierta, comparten la misma estructura en este caso particular, ya que ninguna de estas entidades se encuentra normalmente en el mundo de los atenienses libres.

Cuando la estructura normal de la sociedad se quiebra, la situación se vuelve potencialmente peligrosa y la gente comienza a sentirse insegura. Esto explica el comportamiento especial de los marselleses durante las Antesterias. La leyenda etiológica de la fiesta y el ritual guardan un sorprendente paralelismo con la moderna tradición suiza, un hecho al que nadie parece haber prestado atención hasta ahora. Se dice que, hace mucho tiempo, una serie de ciudades suizas se vio asaltada por sorpresa por soldados a quienes el enemigo intentaba introducir en la ciudad en toneles o barricas de vino. Afortunadamente, éstos fueron descubiertos a tiempo por niños o por un golpe de suerte, y el ataque pudo ser frustrado. Desde entonces, en esa noche particular, los centinelas recorren la ciudad pronunciando sus familiares advertencias y un grito especial que se relaciona con la detención del enemigo. Se cree que todas estas «noches de asesinatos» (*Mordnächte*) sucedieron —y por eso se recuerdan— en días de pe-

riendos liminales típicos, a mediados de noviembre, en torno a la Navidad o el Martes de Carnaval²⁹⁹. Las leyendas supuestamente antiguas se vieron reforzadas por el hecho de que, a menudo, estos periodos liminales del calendario eran sin duda momentos que favorecían la revolución o la rebelión³⁰⁰.

De este modo, coincidimos con Burkert al ver en la lectura «caria» del proverbio el reflejo de una costumbre en la cual personas quizá enmascaradas entraban en las casas y pedían que se las festejase. Esta explicación también respondería a la utilización del proverbio ante personas que generan incomodidad. Por último, es necesario llamar la atención sobre el hecho de que esta tesis presupone la «visita» de gente real, cuando Rohde y otros autores todavía pensaban en visitantes imaginarios³⁰¹. Se desconoce en qué momento del festival se pronunciaba esta frase, pero es muy posible que fuera una vez que se había dejado de beber porque, después de la competición, las jarras y las coronas del simposio eran llevadas al santuario de Dioniso. Las ranas de Aristófanes (211-219) corrían «tropezando...» y es posible que su comportamiento se asemejara bastante al de la mayoría de los atenienses. Había sido un día feliz y debieron de ser recuerdos felices los que hicieron que Temístocles celebrara el Coes en el exilio, que el ateniense Pollis no olvidara el festival en el lejano Egipto, o el filósofo Jenocrates diera muestras de su valentía al beber durante el Coes en la corte siciliana de Dionisio³⁰².

La vuelta a la estructura normal de la sociedad tenía lugar durante el último día del festival, llamado Chytroi, o «Marmitas», a partir de la *panspermia*, un plato que consistía en una mezcla de todo tipo de cereales, hervidos en una marmita de barro y endulzados con miel³⁰³. Éste era el alimento principal del Coes y, en consonancia con el carácter del día, no se preparaba del modo habitual, alterándose el procedimiento de moler el grano y cocerlo en el horno³⁰⁴. Durante el Chytroi, los celebrantes recordaban a los supervivientes del diluvio mitológico, para quienes este plato especial habría sido su primera comida. Es interesante resaltar que los supervivientes no habrían comido este alimento cocinado al estilo tradicional griego —de igual modo, los supervivientes del diluvio en Argos comieron peras salvajes—, sino de una forma más primitiva: la transición del caos del diluvio a una sociedad ordenada debía producirse gradualmente, como tan a menudo sucede en transiciones importantes³⁰⁵.

En el plano mitológico, el diluvio estaba asociado al caos social del

Coes, y la restauración del orden social, durante el Chytroi, está por tanto relacionada con los supervivientes del diluvio³⁰⁶. En Grecia, como en todas partes, se creía que el diluvio había precedido al origen o fundación de importantes elementos constitutivos del orden cósmico y social, como el curso del sol, los sacrificios, la fundación de una ciudad o, lo que resulta interesante en relación con nuestro festival, incluso la mezcla del vino: uno de los inventores de la mezcla del vino fue Anfición, el hijo de Deucalión³⁰⁷. La emergencia de una sociedad ordenada se expresaba también en la celebración de juegos durante ese día; de forma similar, en medios aristocráticos, los periodos de duelo terminaban con juegos —como en el caso de los juegos funerarios en memoria de Patroclo—, en los cuales los hombres volvían a demostrar su valor y su habilidad tras un periodo de inactividad³⁰⁸. Como cabría esperar, en los juegos del Chytroi los jóvenes desempeñaban un importante papel; el nuevo orden se manifestaba a través de las nuevas generaciones. Sin embargo, no sólo la nueva generación de hombres se mantenía activa; también las doncellas celebraban su propio festival, el Ayora, y la relación entre esta fiesta y el tema general de las Antesterias quedaba reflejada en uno de los mitos etiológicos del festival, en el que se narraban las calamidades que sobrevinían por consumir vino sin mezclar³⁰⁹.

Existe otro festival relacionado con el tema del regreso de los muertos. El principal festival de Tesalia se llamaba Peloria y se caracterizaba por la celebración de grandes cenas, la liberación temporal de los prisioneros, la invitación a extranjeros y la inversión de la posición entre amos y esclavos; como en las Antesterias, este festival estaba relacionado con una leyenda del diluvio³¹⁰. Meuli ha trazado una conexión entre el nombre del festival, Peloria, y el adjetivo *pelôrios*, que significa «monstruoso, gigantesco, terrible», y sugiere que la etimología del nombre hace referencia a los imponentes ancestros; también Nilsson asoció el nombre del festival a los gigantes del pasado remoto, aunque estos gigantes no tienen por qué ser ancestros³¹¹. En el tiempo de la fuente —Baton— que manejamos, el siglo III a. C., el nombre estaba claramente relacionado con el epíteto que se utilizaba para Zeus, Pelor³¹², y nuestra fuente no hace ninguna mención a la visita de ancestros o de máscaras que podrían interpretarse (con Meuli) como ancestros. Es posible que en un tiempo anterior los tesalienses creyeran en la visita de los ancestros, pero esto no debe considerarse sino una mera conjetura. Lo cierto es que, hasta la fecha, no

se ha demostrado de forma convincente que los griegos de tiempos históricos creyeran en un periódico retorno de los muertos.

Conclusión

¿En qué consistía el concepto griego antiguo del alma de los muertos? Al repasar nuestro material no resulta difícil trazar una conclusión. Los griegos, como otros muchos pueblos, consideraban el alma de los muertos como una continuación del alma libre de los vivos. No obstante, la *psiqué* no era la única manifestación del difunto. El individuo podía también representarse como el cuerpo mismo, como *eidôlon*, serpiente y, quizá, mariposa. En el estado transitorio que separaba su permanencia en el cuerpo de su existencia en el más allá, se creía que el alma permanecía cerca del cuerpo, donde a veces se representaba como homúnculo. Según se desprende de los ritos funerarios del periodo analizado, se pensaba que las personas que morían de forma anormal ocupaban posiciones infranormales o supranormales en su vida ulterior. Los fantasmas están prácticamente ausentes en el periodo antiguo y el dicho «Fuera de aquí, Kares/Keres, las Antesterias han terminado» no puede utilizarse como evidencia del retorno de los muertos. Por desgracia, el estado fragmentario en el que se encuentran las fuentes no nos permite establecer aún la mutua relación de las manifestaciones de los difuntos. ¿Eran éstas quizá las ocasiones en las que el difunto se representaba como una serpiente o sólo como *eidôlon*? En este punto, existen cuestiones que todavía no pueden ser respondidas, si es que alguna vez pueden serlo.

Cuando comparamos el alma de los vivos con el alma de los muertos, nos sorprende el modo negativo en el que se caracteriza a esta última. En conjunto, las almas de los muertos son sombras sin inteligencia que carecen precisamente de esas cualidades que caracterizan a un individuo. Esta caracterización se corresponde con el tipo de sociedad en la cual se desarrolló esta particular actitud colectiva hacia los muertos. Las creencias homéricas reflejan la vida de las pequeñas comunidades, estrechamente ligadas entre sí, de los años oscuros, donde la vida de la comunidad era más importante que la supervivencia del individuo. En estas comunidades, la muerte no significaba el final de la vida de una persona, sino, más bien, un episodio de la historia colectiva y del ciclo de la vida. No obs-

tante, los rápidos cambios que se produjeron en la sociedad griega del siglo VIII y en el periodo posterior estimularon un proceso de individualización que terminaría por desarrollar una preocupación por la muerte y la supervivencia de carácter individual. En la nueva situación, la representación de los muertos como sombras sin inteligencia perdería importancia, aunque nunca desaparecería totalmente³¹³.

Apéndice I

El alma de las plantas y de los animales

La cultura urbana moderna nos ha alejado tanto del mundo de la naturaleza que la forma en que muchos pueblos atribuyen un alma a las plantas o a los animales nos resulta sorprendente. Sin embargo, varias tribus del norte de Eurasia atribuían un alma a las plantas³¹⁴. En Melanesia, igual que en Norteamérica, se creía incluso que las plantas tenían un alma libre, aunque, obviamente, nada sugería que las plantas pudiesen soñar o sufrir un desvanecimiento³¹⁵. En la Antigüedad, esta creencia no se menciona de forma explícita, si bien Pitágoras pensaba que en la cadena de las reencarnaciones la *psiqué* también se introducía en las plantas³¹⁶. Empédocles apoyó esta misma idea y prohibió la masticación de hojas de laurel, planta que él consideraba la forma más elevada de las encarnaciones vegetales, defendiendo incluso que él mismo había sido un arbusto en una existencia anterior³¹⁷. Encontramos una creencia similar entre los maniqueos, cuyas doctrinas sobre la metempsicosis habían sido influenciadas por las representaciones indias. Gracias al reciente descubrimiento del *Códice Mani de Colonia*, ha podido confirmarse también la importante evidencia aportada por Agustín, sobre la que una vez se dudara, y donde una palmera amenaza con vengarse y los vegetales lloran y se lamentan con voces humanas³¹⁸.

La documentación es mucho más rica cuando se trata del alma de los animales. En Melanesia, se atribuye un alma libre a los animales; no obstante, como sucede en el caso del alma de las plantas, esta alma particular no abandona el cuerpo durante los sueños, y se podrá comparar al alma libre humana sólo de manera parcial³¹⁹. En Norteamérica existe un distintivo concepto dualístico del alma; algunos de los habitantes de esas regiones han creído incluso que los animales poseen un alma del ego, aunque no es fácil determinar con exactitud qué animal posee un alma de esa naturaleza³²⁰. Sobre ese punto, los testimonios del norte de Eurasia

con los que contamos resultan mucho más reveladores, y son los animales domésticos, especialmente el caballo y el buey, los que se piensa que poseían un alma libre que sobrevivía a la muerte³²¹.

Si comparamos el alma animal con el alma humana descubriremos que para los griegos antiguos las dos almas tenían mucho en común; la ausencia del *noos* y la ausencia de cualquier mención de una *psiqué* que se dirige al Hades constituyen las diferencias más notables entre ambas³²². No obstante, a diferencia de lo que sucede con el concepto del alma en otras áreas del mundo, el concepto griego de alma animal se distingue por la ausencia casi total del alma libre.

La *psiqué* se menciona sólo una vez en Homero. Eumeo mata un cerdo para Odiseo, y Homero escribe: «La *psiqué* lo abandonó» (14.426). Sin embargo, no se hace mención de que esta *psiqué* se dirigiera al Hades. Teniendo en cuenta que dicha mención tampoco se hace siempre en el caso de la *psiqué* humana, su ausencia aquí no se traduce necesariamente como incredulidad; simplemente no lo sabemos. No obstante, y como ya dijimos, existen razones para asumir que no se creía que el alma libre animal fuera al Hades. Después de Homero, el único animal que en la poesía antigua posee una *psiqué* es la serpiente. Hesiodo describe la mudanza de piel de una serpiente con las palabras «sólo la *psiqué* permanece», y Píndaro menciona la *psiqué* dos veces en el caso de la muerte de una serpiente. Es posible que la atribución de *psiqué* a una serpiente esté relacionada con el raro poder de mudar la piel que posee este animal³²³.

El *thymós* se asocia a muchos animales, como bueyes (XIII.704; 3.455), cerdos (XII.150; XVII.22), caballos (XVI.468; XVII.451), lobos y corderos (XXII.263), una liebre (XVII.678), y un pájaro (XXIII.880). En la mayoría de estos casos, el *thymós* se menciona en el momento de la muerte, no existiendo diferencia alguna entre la descripción de la muerte de un animal y la muerte de un hombre. No se atribuye *noos* a los animales. Sólo en una ocasión el verbo *noein*, «percibir», se menciona en conexión a un animal —cuando el perro Argos reconoce la presencia de Odiseo (17.301)—, pero no sería absurdo inferir de este pasaje que los animales poseyeran un *noos*. Un *menos* se asocia a una pantera y a un león (XVII.20), a un jabalí (XVII.21), a caballos (XVII.451, 456, 476; XXIII.468), a mulas (XVII.742) y a un buey (3.450). Las potencias del ego se asociaban también a los animales. Cervatillos (IV.245) y lobos (XVI.157) tenían *phrenes*, y el león po-

seía un *étor* (XX.169). Los ciervos (I.225) y el león (XX.169) tenían un *kra-dié*, y los caballos (XXIII.284, 443) un *kér*.

La ausencia casi total del alma libre animal en la antigua Grecia se ha explicado como indiferencia hacia la existencia de los animales después de la muerte³²⁴. Dicha hipótesis no aclararía en cualquier caso por qué los griegos eran indiferentes a esa continuación de la vida de los animales. La razón de tal desinterés podría fundamentarse en una falta de conexión entre la caza y el alma libre animal, como se ha establecido para el norte de Eurasia. En esta área, el animal que aparece con más frecuencia como poseedor de un alma libre es el oso³²⁵. Se trataba de la presa más grande que un cazador podía desear y en torno a su muerte se desarrolló un elaborado ritual, en el cual los cazadores disimulaban su responsabilidad en la muerte propiamente dicha³²⁶. Era especialmente importante que los huesos del animal no sufrieran el menor daño, ya que una fractura podría reflejarse en el alma libre del animal. Esta atención con los huesos e, indirectamente, con el alma libre, no puede separarse de la idea del renacimiento del animal muerto³²⁷.

Para ciertos pueblos existe una estrecha relación entre el alma libre animal y un protector de todos los animales, o, en ocasiones, de animales de determinadas especies. Cuando se mata al animal, su alma libre se dirige hacia el protector, el cual le asegura un renacimiento. La existencia de la idea de un protector de estas características, el Señor o la Señora de los Animales, ha sido demostrada en América, África, Asia y el antiguo Oriente Próximo³²⁸. La idea pervivió incluso hasta este siglo en la Europa occidental³²⁹. En la antigua Grecia, Artemisa evolucionó a partir de una Señora de los Animales de corte similar³³⁰. Mientras la fe en esa figura protectora se mantuvo viva, las tribus cazadoras se esforzaron por no dañar innecesariamente a sus presas, ya que, según pensaban, de hacerlo incurrirían en la cólera del dios. Cuando los misioneros o la secularización perturbaron esta fe, el equilibrio entre hombres y animales se rompió, y el daño causado por esta ruptura afectó tanto a los animales como a la sociedad humana. Así queda ilustrado en un fascinante estudio sobre la influencia que el comercio de pieles ejerció sobre los indios del este de Canadá. El contacto con los blancos comportó una secularización general en toda esa área y los cazadores comenzaron a matar animales de forma indiscriminada, unos cazadores que hasta entonces preferían pasar hambre a matar demasiados animales. Desaparecidas las sanciones por la

caza excesiva, se abrió el camino para un estilo de vida más cómodo, pero las consecuencias de esta nueva forma de vivir —el alcoholismo, las enfermedades venéreas— tuvieron un efecto devastador en la cultura tradicional india³³¹.

Si, como sabemos, los cazadores creían que el alma libre regresaba al protector de los animales, está claro que la idea de un alma animal libre funcionaba en un contexto específico, en un mundo donde el renacimiento de la caza muerta se esperaba con impaciencia. Quizá aquí se encuentre la clave de la escasez de testimonios sobre el alma libre animal en la antigua Grecia. Los griegos eran muy conscientes de vivir en la era de la agricultura, de haber dejado atrás los tiempos en los que habían sido cazadores³³². Es posible, por tanto, que no se sintieran especialmente interesados en la prolongación de la vida del alma libre animal.

En tiempos post-homéricos, la doctrina de la metempsicosis volvió a asignar una *psiqué* a los animales y creó la palabra *empsico*, o «lo que contiene una *psiqué*», para hacer referencia a seres vivos³³³. Empédocles creía que la carnicería sacrificial equivalía a un asesinato, y en sus escritos las almas humanas de las víctimas sacrificiales protestaban por la muerte que les aguardaba³³⁴; sin embargo, según Yámblico (*Vida de Pitágoras* 85), Pitágoras negaba un alma humana en los animales sacrificiales. Cuando Aristojenos dice que Pitágoras sólo rehusaba comer carne de buey de labranza o de carnero, entendemos que atribuía un alma sólo a estos animales³³⁵. Por desgracia, el estado fragmentario de nuestras fuentes no nos permite dilucidar si estamos aquí ante el resurgimiento de una antigua creencia que, como en el norte de Eurasia, atribuiría un alma libre a los animales domésticos.

Apéndice II

El alma errante en el folclore tradicional de Europa occidental

Un análisis profundo de la literatura antigua en lengua sajona y alto alemán demuestra claramente que a comienzos de la Edad Media el concepto de alma pervivía aún en Europa occidental³³⁶. Este concepto halló expresión en numerosas versiones de un modelo de cuento popular en el cual el alma abandona el cuerpo en forma de homúnculo o de pequeño animal, para regresar a él más tarde. Existen versiones de este cuento desde el siglo VIII d. C. hasta tiempos modernos, provenientes en la mayoría de los casos de las áreas más remotas y rurales de Europa occidental. Este hecho sugiere que en dichas áreas el concepto dualístico del alma se mantuvo vivo, mientras en las ciudades la élite pasó a adoptar un concepto unitario del alma. Ofreceré dos ejemplos que no se mencionan en el modelo de investigación establecido para este tipo de cuentos populares³³⁷. El folclorista danés Feilberg ha recopilado la siguiente historia³³⁸, buen ejemplo del motivo que nos interesa y de los temas que a veces se relacionan con éste.

Hace tiempo, durante el acopio del heno, un grupo de gente se tumbó una tarde sobre un montón de hierba para dormir. Entre ellos se encontraba una muchacha que tuvo un extraño sueño. A corta distancia, un hombre con una pala cavaba cerca de un arroyo. De pronto, apareció un ratón blanco diminuto. El ratón quería cruzar el cauce de agua y se mostró muy afligido porque no encontraba ningún punto por donde vadearlo. Al darse cuenta de la confusión del ratón, el hombre tendió su pala por encima del cauce y el ratón cruzó el arroyo. Después pensó que nunca antes había visto un ratón tan bonito como éste, de modo que decidió seguirlo y observar lo que hacía. El ratoncito se deslizó con cautela bajo una piedra de gran tamaño y allí permaneció escondido durante un tiempo; más tarde, volvió a salir de su escondite y se dirigió al arroyo siguiendo el mismo camino por el que había venido. El hombre re-

cogió la pala con la que había ayudado al ratón a cruzar de nuevo el arroyo y lo siguió hasta un montón de hierba, donde desapareció. Sin embargo, creyó ver cómo éste se introducía en la boca de la muchacha que allí estaba durmiendo.

En ese mismo momento, la muchacha se despertó y dijo: «Oh, qué extraño sueño he tenido. Pensé que llegaba a un bosque que no tenía fin, hasta que me encontré ante un gran río. No podía hallar ningún lugar por donde vadearlo, pero finalmente llegué a un extraño puente, que estaba hecho primero de hierro y después de madera. Por él crucé sin sufrir ningún daño y alcancé un gran castillo de piedra gris, al que entré por una puerta muy pequeña. No se veía a nadie en su interior, pero había grandes cantidades de oro y plata por todas partes. Después de inspeccionar todas las habitaciones, decidí volver a casa y lo hice cruzando el mismo puente que ahora estaba puesto del revés».

El hombre contó a la muchacha lo que había visto y ambos pensaron que el tesoro debía de tener algún significado. Juntos levantaron la piedra y encontraron tanta plata y oro que nunca más volvieron a ser pobres.

Este cuento popular danés demuestra claramente cómo, durante el sueño, el alma representa a su poseedor; la muchacha sueña lo que el ratón lleva a cabo. La historia también muestra otros dos motivos que se encuentran a menudo en este tipo de cuento popular: el alma que cruza un espacio donde hay agua y el hallazgo de un tesoro³³⁹.

Encontramos el mismo motivo en un cuento holandés³⁴⁰.

Hace más de cien años, en una granja llamada Blijendaal, a las afueras de St. Annaland, vivía un granjero con sus dos hijas. Las muchachas no eran muy bellas, pero un muchacho del campo que venía de Brabante, Jan Marinusse, pretendía a una de ellas. En la noche de un sábado, en torno a las ocho, se dirigió a la granja para cortejar a la muchacha. Tras haber estado sentados juntos durante un rato en una habitación, la muchacha sintió sueño y el muchacho le dijo: «Apoya la cabeza en mi hombro». Esto es lo que ella hizo, quedándose enseguida dormida. De pronto, el muchacho vio cómo un abejorro salía de la boca de la muchacha y se alejaba volando. Pensó que su novia era una bruja y sintió temor. Por ese motivo, tomó su pañuelo y le tapó con él la cara. Una vez que la muchacha hubo dormido por espacio de veinte minutos, el abejorro volvió. La muchacha entonces dio muestras de que le faltaba el aliento, hasta que la cara se le puso azul; entonces el muchacho, te-

meroso de que se ahogara, le retiró el pañuelo de la cara. El abejerro se introdujo inmediatamente en su boca, desapareció en su cuerpo y la muchacha se despertó.

El ejemplo más antiguo de este tipo de cuento popular es el que se encuentra en la *Historia de los lombardos* (3.34), de Pablo Diácono, en el que el rey franco Guntram tiene una experiencia similar a la de la muchacha danesa; en el caso de Guntram el acontecimiento se apoya incluso en el «hecho» de que este rey donó para la tumba del mártir san Marcelo un dosel que se adornó con las piedras preciosas del tesoro encontrado. La forma literaria del cuento sugiere con fuerza que el historiador del siglo VIII adaptó una versión oral³⁴¹, aunque, naturalmente, esto es muy difícil de probar. El exhaustivo trabajo de investigación sobre este cuento sólo reveló un pequeño número de paralelismos medievales, todos ellos claramente inspirados por Pablo, como otros de los muchos que comenzaron a aparecer a partir del siglo XVI³⁴². A pesar de este resultado, sin embargo, todo parece indicar que el trabajo de investigación no tuvo en consideración el hecho de que las versiones orales se mantuvieran muy vivas durante la Edad Media.

Las fuentes medievales no prestan la menor atención a la tradición oral. Sólo recientemente los medievalistas han comenzado a interesarse por la cultura oral de las clases no ilustradas. Apoyándose en fuentes hagiográficas, *exempla* y testimonios de la Inquisición, algunos historiadores imaginativos están consiguiendo levantar al menos la punta del velo que cubre el mundo de las clases subordinadas³⁴³. La investigación más afortunada de las que han sido llevadas a cabo recientemente se centra en testimonios vaticanos sobre el pueblo de Montaillou, en los Pirineos, donde la Inquisición interrogó a todos sus habitantes en su cruzada contra los cátaros, en torno al año 1300. Entre los testimonios encontramos una versión oral con caracteres anónimos en la que no aparece la imagen del tesoro³⁴⁴. El hallazgo de un cuento como éste en un lugar tan remoto de Europa occidental sugiere que las versiones orales debieron de difundirse mucho más de lo que nuestras fuentes escritas podían habernos llevado a creer. Admitámoslo, este ejemplo no constituye una prueba de que Pablo Diácono adaptase una versión oral, pero sin duda demuestra que las versiones orales que difieren de su ejemplo se mantenían vivas en la Edad Media.

Constatamos así la pervivencia del concepto de alma libre en Europa occidental. De contar con un mayor número de fuentes, tal vez hubiésemos encontrado un ejemplo similar en zonas aún más remotas de la antigua Grecia.

Notas

¹ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 4.ª ed. (Gotinga 1975); ed. inglesa, *The Discovery of the Mind*, trad. T. G. Rosenmeyer (Oxford 1953). La obra de H. Lloyd-Jones *The Justice of Zeus* (Berkeley, Londres y Los Ángeles 1971) constituye un compendio de la tesis de Snell.

² Ver, por ejemplo, *Beowulf* 801, 852, 2820, etc. Sobre el concepto *seola* en el antiguo alemán, ver G. Becker, *Gelst und Seele im Altsächsischen und im Althochdeutschen* (Heidelberg 1964).

³ Ver H. Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien* (Múnich 1965); J. G. Oosten, «The Examination of Religious Concepts in Religious Anthropology», en T. P. van Baaren y H. J. W. Drijvers (eds.), *Religion, Culture and Methodology* (La Haya y París 1973), 99-108. Los problemas que surgen de la utilización de términos tan generales como «alma» han sido analizados con gran lucidez por el antropólogo holandés Anton Blok, *Wittgenstein en Elias* (Amsterdam 1976).

⁴ Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen*. La terminología de Fischer fue utilizada también por L. Leertouwer, *Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken* (tesis, Univ. de Groningen 1977). Tanto las conclusiones de Leertouwer como las de Fischer se corresponden con las de Arbman y sus discípulos.

⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1965), 24; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 2.ª ed. (Harmondsworth 1973), 104.

⁶ E. Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 vols., 1.ª ed. 1894; 2.ª ed. (Friburgo, Leipzig y Tubinga, 1898). Para obtener una visión general de los estudios antropológicos en torno a la creencia del alma, ver Å. Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians* (Estocolmo 1953), 15-35; Fischer, *Studien über seelenvorstellungen*, 1-44.

⁷ H. Spencer, *The Principles of Sociology*, vol. 1 (Londres 1876), 147-157.

⁸ Fragmentos 131a y 131b de Pindaro (ed. en cast.: Cátedra, 1988, trad. E. Suárez de la Torre).

⁹ Con relación al análisis de Wilamowitz sobre la *Psyche* de Rohde, ver A. Henrichs, «“Der Glaube der Hellenen”: Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik», en *Wilamowitz nach 50 Jahren* (Darmstadt 1983), ed. W. M. Calder y H. Flashar.

¹⁰ Con relación a esta distinción, ver W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens* (Berlín 1923). G. Widengren, *Religionsphänomenologie* (Berlín, 1969), 436, sugiere que Otto fue el primero en establecer esta distinción; sin embargo, ya había sido establecida por A. C. Kruyt, *Het animisme in den Indischen archipel* (La Haya 1906), 2. Respecto a la etimología, ver E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube* (Berlín 1925).

¹¹ Snell, *Gnomon* 7 (1931), 74-86 había expresado ya sus puntos de vista en un análisis sobre su predecesor más importante en el campo de la psicología homérica, J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (Leipzig y Berlín 1929).

¹² Ver R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, 2.^a ed. (Cambridge 1954); A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivierung im homerischen Epos* (Heidelberg 1961); H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2.^a ed. (Múnich 1962), ed. inglesa: *Early Greek Poetry and Philosophy*, trad. M. Hadas y J. Willis (Oxford 1975); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 3.^a ed., vol. 1 (Múnich 1967), 193; A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (Londres 1970); W. J. Verdenius, «Archaische denkpatronen (parte) 2», *Lampas* 3 (1970), 98-113, esp. 101-107, y «Archaische denkpatronen (parte) 3», *Lampas* 5 (1972), 98-121, esp. 98-104; Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, 8-10; K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford 1974), 150-152.

¹³ E. Arbmán, «Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien», partes 1-2, *Le Monde Oriental* 20 (1926), 85-222, y 21 (1927), 1-185.

¹⁴ Ver Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians*; I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker* (Estocolmo 1958); Å. Hultkrantz, «Seele», en K. Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.^a ed. (Tubinga 1961), 1634-1636; H. Hochegger, «Die Vorstellungen von "Seele" und "Totengeist" bei afrikanischen Völkern», *Anthropos* 60 (1965), 273-339; B. G. Alver, «Conceptions of the living human soul in the Norwegian tradition», *Temenos* 7 (1971), 7-33; J. Lång, «The Concept of Psyche», *Acta ethnographica academiae scientiarum Hungaricae* 22 (1973), 171-197; J. G. Oosten, *The Theoretical Structure of the Religion of the Netsilik and Iglulik* (tesis, Univ. de Groningen 1976), 30-41.

¹⁵ Sobre *psiqué*, ver la bibliografía citada en el capítulo 1; O. Regenbogen, *Kleine Schriften* (Múnich 1961), 1-26; E. L. Harrison, «Notes on Homeric Psychology», *Phoenix* 14 (1960), 63-80, esp. 75-77; J. Warden, «Ψυχή in Homeric Death Descriptions», *Phoenix* 25 (1971), 95-103; H. G. Ingenkamp, «Inneres Selbst und Lebensträger», *Rheinisches Museum* 118 (1975), 48-61; S. M. Darcus, «A Person's Relation to Ψυχή in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets», *Glotta* 57 (1979), 30-39; B. C. Claus, *Toward the Soul* (New Haven y Londres 1981). El extenso análisis sobre la *psiqué* de A. Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube* (Hildesheim y Nueva York 1970) ha demostrado ser poco convincente; ver C. Sourvinou-Inwood, *Journal of Hellenic Studies* 92 (1972), 220-222. La utilización de los conceptos de supervivencia y *lebender Leichnam* por parte de Schnaufer es también muy poco crítica. Acerca de estos conceptos, ver M. T. Hodgen, *The Doctrine of Survivals* (Londres 1936); G. Widengren, «Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft», en G. Lanczkowski (ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1974), 87-113; G. Wiegmann, «Der "lebende Leichnam" im Volksbrauch», *Zeitschrift für Volkskunde* 62 (1966), 161-183.

¹⁶ Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube*, 191-201; ver también A. Nehrning, «Homer's Description of Syncope», *Classical Philology* 42 (1947), 106-121.

¹⁷ También en el periodo post-homérico el desvanecimiento recibe el nombre de *lipopsycheō*, o «abandono del alma»; ver Herodoto 4.12, etc.

Por coherencia con los comentarios de Bremmer, y salvo cuando se indique lo con-

trario, la traducción de las citas homéricas se hará a partir de la versión inglesa del texto. (N. de la T.)

¹⁸ J. Böhme, en *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (Leipzig y Berlín 1929), 100 ss., y Schnaufer, en *Frühgriechischer Totenglaube*, 200, sugieren varias soluciones.

¹⁹ E. Benveniste, «Expression indo-européenne de l'éternité», *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 38 (1937), 103-112; G. Dumézil, «Jeunesse, éternité, aube», *Annales d'histoire économique et sociale* 10 (1938), 289-301, y «Le plus vieux nom arménien de "jeune homme"», *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 39 (1938), 185-193; E. Degani, *Alón da Omero ad Aristotele* (Padua 1961), 29-43; Claus, *Toward the Soul*, 11-14. Acerca del significado «tiempo», ver A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque* (París 1971), 254-272. Con relación al supuesto significado de «médula espinal», ver A. A. Nikitas, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, n. s. 4 (1978), 75-86.

²⁰ En contra de lo que cabría suponer, el griego no cuenta con un término para designar la categoría de «joven», relacionada etimológicamente con *aión*; algo que sí sucede en otras lenguas indoeuropeas como el sánscrito *yuvan*, el latín *iuvenis*, y el inglés *young*. Respecto a este término ver M. Porzig, «Alt und Jung, Alt und Neu», en *Festschrift Albert Debrunner* (Berna 1954), 351-362.

²¹ Sobre «materia de vida», ver R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, 2.^a ed. (Cambridge 1954), 109-116; sobre «aliento de vida», ver W. J. Verdenius, «Archaische denkpatronen (parte) 2», *Lampas* 3 (1970), 105.

²² Una antigua versión lee «cabezas» ¡en vez de «almas»! Ver R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* (Oxford 1968), 147 s.

²³ Onians, *The Origins of European Thought*, 95-104. Su punto de vista ha sido aceptado por J. Warden, en «*Ἰφθίμος*: A Semantic Analysis», *Phoenix* 23 (1969), 153-157, y por Verdenius, en «Archaische denkpatronen (parte) 2», 105; ver también Claus, *Toward the Soul*, 61 s.

²⁴ El término griego *rhítea* se traduce a veces, y seguramente por error, por «boca»; en ese sentido ver Regenbogen, *Kleine Schriften*, 14; Verdenius, «Archaische denkpatronen (parte) 2», 113.

²⁵ Algunos pueblos creían que el alma libre residía en el ojo en forma de homúnculo. Es posible que esta idea estuviera viva en Grecia, pero sólo contamos con dos testimonios en los cuales la *psiqué* abandona a su poseedor a través del ojo, y ambos datan del Imperio Romano tardío. No obstante, es probable que el doble significado de *koré*, «niña» y «pupila ocular», sea herencia de esta creencia; en ese sentido ver Babrius 95.35; W. Peek, *Griechische Versinschriften*, vol. 1 (Berlín 1955), n.º 1166; Rohde, *Psyche* 1: 23 n. 1; K. F. Smith, «Pupula duplex», en *Studies in Honour of B. L. Gildersleeve* (Baltimore 1902), 287-300; E. Monseur, «L'âme pupilline», *Revue de l'histoire des religions* 51 (1905), 1-23; H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 1 (1927), 695-697; W. Déonna, «L'âme pupilline et quelques monuments», *L'Antiquité classique* 26 (1957), 59-90, y *Le Symbolisme de l'oeil* (París 1965), 30-35.

²⁶ I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker* (Estocolmo 1958), 273-276.

²⁷ E. Arbman, «Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer

Rücksicht auf Indien», parte 1, *Le Monde Oriental* 20 (1926), 97-117; Å. Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians* (Estocolmo 1953), 241-291; Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, 266-303.

²⁸ A. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, 2.^a ed. (Utrecht 1978), 2.

²⁹ El término utilizado con más frecuencia, desde Homero a Bizancio, es *ephistēmi*, sobre este punto, ver L. Deubner, *De incubatione* (Leipzig 1900), 11, 71, 83, 89; A. Wikenhauser, «Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht», en T. Klauser y A. Ruecher (eds.), *Pisciculi, Festschrift Franz Joseph Dölger* (Münster 1939), 320-333; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley y Los Ángeles 1951), 105, 123 n. 18; L. Robert, *Hellenica* 11-12 (1960), 544; F. T. van Straten, «Daikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other kat' onar dedications», *Bulletin Antieke Beschaving* 51 (1976), 1-38, esp. 30-32.

³⁰ Kessels, *Studies on the Dream*, 134 s., cuyo análisis he simplificado ligeramente.

³¹ A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 46, parte 3 (Filadelfia 1956), 187: el sueño consiste en «una introducción sobre el personaje que sueña, la localización del sueño y otras circunstancias consideradas relevantes. El informe sobre el contenido del sueño continúa con el "marco" que describe el final del sueño, y a menudo incluye una sección que hace referencia a la reacción del personaje que sueña o al cumplimiento de la predicción o la promesa contenidas en el sueño». El modelo también se repite en Génesis 40; ver W. Richter, «Traum und Traumdeutung im AT», *Biblische Zeitschrift* 7 (1963), 202-220. Sobre Herodoto, ver P. Frisch, *Die Träume bei Herodot* (Meisenheim 1968), 66-71. Para conocer otros ejemplos antropológicos de modelos de sueño, ver B. Kilborne, «Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams», *Ethos* 9 (1981), 165-185.

³² A. L. Oppenheim, «Mantic Dreams in the Ancient Near East», en G. E. von Grunebaum y R. Cailliois (eds.), *The Dream and Human Societies* (Berkeley y Los Ángeles 1966), 341-350, esp. 348.

³³ Oppenheim, «The Interpretation of Dreams», 226 s.

³⁴ J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer* (Greifswald 1935), 30, llegó a una conclusión similar. Podemos comparar este hecho con la observación de Robert Lowie, *Anthropological Papers. American Museum of Natural History* 25 (1922), 342; nunca pudo facilitar una narración detallada sobre un sueño ordinario porque sus informadores sólo hacían mención de las visiones.

³⁵ Ver H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols. (Heidelberg 1960-1970), s. v. *psiqué*; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 4 vols. (París 1968-1980), s. v. *psiqué*. En relación con este punto, sumar al *Cratilo* de Platón 399 D, E y a otros testimonios antiguos el reciente hallazgo de la hoja de oro de Hiponion, línea 4; como texto sobre la hoja de oro, ver, por ejemplo, S. Cole, «New Evidence for the Mysteries of Dionysos», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 21 (1980), 223-238, esp. 225.

³⁶ Verdenius, «Archaische denkpatronen 2», 105, 112 n. 67; ver también Claus, *Toward the Soul*, 96 s.

³⁷ Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *kapnos*.

³⁸ Ésta es la convincente tesis de A. M. Snodgrass, «An Historical Homeric Society?»,

Journal of Hellenic Studies 94 (1974), 114-125, cuyos personales argumentos, sin embargo, son susceptibles de algunas objeciones; en ese sentido, ver M. I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, ed. B. D. Shaw y R. P. Saller (Londres 1981), 296; W. Donlan, *Classical World* 75 (1982), 146 n. 18.

³⁹ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 205-206.

⁴⁰ Arbman, «Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung», parte 1, 203-211; Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 204-208; Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, 245-252. Sobre *nezacl*, ver Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 93; sobre *âtman*, ver Arbman, «Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung», parte 2, 175 ss., más la crítica de H. W. Bodewitz, en *Vedische voorstellingen omtrent de «ziel»* (Leiden 1978); sobre *hing*, ver O. Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, vol. 1 (Estocolmo 1949), 182 s.; sobre *henki*, *lili* y *dusa*, ver Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, 40, 248 y 367 s. respectivamente.

⁴¹ J. Láng, «The Concept of Psyche», *Acta ethnographica academiae scientiarum Hungaricae* 22 (1973), 189; sobre conclusiones similares, ver Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 479, y Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen*, 315-320. Este punto no ha recibido la necesaria atención por parte de W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 301-303.

⁴² Láng, «The Concept of Psyche», 189 s., infiere el mismo desarrollo sin hacer mención de sus paralelismos.

⁴³ Ver V. N. Jarkho, «Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung», *Philologus* 112 (1968), 147-172, esp. 148-151; Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», 98-100; Darcus, «A Person's Relation to Ψυχή»; Claus, *Toward the Soul*, 69-102.

⁴⁴ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 135-178; K. Meuli, «Scythica», *Hermes* 70 (1935), 121-176, reeditado en Meuli, *Gesammelte Schriften*, 2 vols. (Basilea y Stuttgart 1975), 2: 817-879. Sobre Dodds, ver su autobiografía *Missing Persons* (Oxford 1977); G. Mangani, «Sul metodo di Eric Dodds e sulla nozione di 'irrazionale'», *Quaderni di Storia*, n.º 11 (1980), 173-205. Sobre Meuli, ver la bibliografía de Bremmer, en G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Roma 1980), 68 n. 5.

⁴⁵ C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore* (Copenhagen 1948), 73-77, reeditado en L. Petzoldt (ed.), *Vergleichende Sagenforschung* (Darmstadt 1969), 78-61; ver también L. Dégh y A. Vászonyi, «The Memorata and the Proto-Memorata», *Journal of American Folklore* 87 (1974), 225-239. Sobre Von Sydow, ver G. Berg, «Cor Wilhelm von Sydow (1878-1952)», *Arv* 25-26 (1969-1970), 171-188.

⁴⁶ See L. Honko, «Memorates and the Study of Folk Beliefs», *Journal of the Folklore Institute* 1 (1964), 5-19, reeditado en Petzoldt (ed.), *Vergleichende Sagenforschung*, 287-306.

⁴⁷ J. Pentikäinen, «Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage», *Temenos* 3 (1968), 136-167.

⁴⁸ G. Granberg, «Memorat und Sage, einige methodische Gesichtspunkte», en Petzoldt (ed.), *Vergleichende Sagenforschung*, 90-98.

⁴⁹ Sobre Aristeas, ver J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford 1962); Burkert, *Gnomon* 35 (1963), 235-240, y *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972), 147-149; Meuli, *Gesammelte Schriften* 2: 853-864. Sobre Proconeso, ver L. Robert, *Monnaies grecques* (Ginebra 1967), 15-22.

⁵⁰ R. Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and discoveries of the English Nation*, 1.^a ed. 1589 (Londres 1927), 354. Johnson demuestra aquí ser un observador más agudo que Bogoras (nota 70), quien catalogaría este canto como simple caso de histeria; acerca de este punto, ver Meuli, *Gesammelte Schriften*, 2: 823 n. 1.

⁵¹ E. Arberman, *Ecstasy or Religious Trance*, vol. 2 (Upsala 1963), 108.

⁵² Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 280.

⁵³ *Acta Sanctorum, Januarii tomus secundus*, ed. J. Bollandus (Amberes 1643), día 16, 403 cap. 32.

⁵⁴ F. Pösl, *Das Leben des heiligen Philippus Neri, Stifter der Congregation des Oratoriums in Italien*, 2.^a ed. (Regensburg 1857), 271.

⁵⁵ Arberman, *Ecstasy*, 103 s. El clásico estudio sobre el movimiento de la Danza de los Espíritus es *The Ghost Dance and the Sioux Outbreak of 1890* (Washington, D. C., 1896) de J. Mooney; para versiones más recientes, ver B. Wilson, *Magic and the Millennium*, 2.^a ed. (Londres 1975), 292-308; T. W. Overholt, «Short Bull, Black Elk, Sword, and the "meaning" of the Ghost Dance», *Religion* 8 (1978), 171-195. Para una foto del trance, ver Mooney, lám. 118; también en Å. Hultkrantz, *Prairie and Plains Indians, Iconography of Religion*, vol. 10, parte 2 (Leiden 1973), lám. 45b.

⁵⁶ Para ilustraciones de este tipo de ritual funerario, ver Hultkrantz, *Prairie and Plains Indians*, láms. 40-43; Meuli, *Gesammelte Schriften* 2, lám. 75 s.; H. Lang, *Indianer waren meine Freunde. Leben und Werk Karl Bodiners* (Berna y Stuttgart 1976), 41.

⁵⁷ Pösl, *Leben des heiligen Philippus Neri*, 271; H. Bayonne, *Vie de sainte Catherine de Ricci de Florence*, vol. 1 (París 1873), 308.

⁵⁸ W. Peuckert, *Verborgenes Niedersachsen* (Gotinga 1960), 11-35; V. Meyer-Matheis, *Die Vorstellung eines alter ego in Volkserzählungen* (tesis, Univ. de Friburgo 1973), 5-64.

⁵⁹ J. A. Heyl, *Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol* (Brixen, Austria 1897), 72.

⁶⁰ Arberman, *Ecstasy*, 106; acerca de viajes del alma de chamanes lapones, ver también R. T. Christiansen, «Noai'der og Finnferd», *Sameliv* (1951-1952), 51-61.

⁶¹ Agustín, *La ciudad de Dios* 18.18, trad. E. M. Sandford y W. M. Green, *Saint Augustine, The City of God against the Pagans* (Londres y Cambridge, Mass. 1965), 427.

⁶² Eliano, *Varia Historia* 2.26, 4.17; Apolonio, *Mirabilia* 6; Yámblico, *Vida de Pitágoras* 134, 136 (Metaponto y Tauromenio); Filostrato, *Vida de Apolonio* 4.10 (Thuri y Metaponto; el prodigio de Apolonio). Sobre Apolonio y Pitágoras, ver E. L. Bowie, «Apollonius of Tyana: Tradition and Reality», en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ser. 2, vol. 16, parte 2 (Berlín y Nueva York 1978), 1652-1699.

⁶³ Thomas de Celano, *Vita prima S. Francisci Assisiensis*, 1.^a ed., 1228 (Quaracchi 1926), 53; H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, 4.^a ed. (Viena 1934), lám. 24 s.; Pösl, *Leben des heiligen Philippus Neri*, 263. Cf. también E. Benz, *Die Vision* (Stuttgart 1969), 210: «Zu den auffälligsten para-psychischen Phänomenen, die sich im Erfahrungsbereich der Visionäre zeigten, gehört das Phänomen der Migration, das heisst ihres Erscheinens an einem anderen, weit entfernten Ort, während sie selbst sich im Zustand der Versenkung oder Entraffung an ihrem gewöhnlichen Aufenthaltsort befinden. Die Migration kommt in einer zweifachen Form vor: es gibt Fälle, in denen eine Person X an dem Ort Y den Visionär des Ortes

Z sieht und bei dieser Begegnung zutiefst davon überzeugt ist, dem Visionär leibhaftig begegnet zu sein (¡el caso de Aristaeus!), während es andere Fälle gibt, in denen der am Ort Z befindliche Visionär der Person X am Ort Y aparece, la persona X aber dabei die deutliche Empfindung hat dass es sich um eine Erscheinung des am Ort Z befindlichen Visionärs handeln müsse». Ver también H. Günter, *Psychologie der Legende* (Stuttgart 1960), 201.

⁶⁴ Rohde, *Psyche* 2: 92 n. 1; ver también Burkert, *Lore and Science*, 149.

⁶⁵ Meuli, *Gesammelte Schriften* 2, 857 s.

⁶⁶ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 284.

⁶⁷ Meuli, *Gesammelte Schriften* 2: 858; ver también A. T. Hatto, *Essays on Medieval German and Other Poetry* (Cambridge 1980), 117-138, 334-338.

⁶⁸ Cf. con el caso de Leonimo, quien, según ciertos testimonios, viajó realmente a la isla de Leuke para ser curado, y, según otros, sólo lo hizo en sueños; sobre este punto, ver Conon, *FGH* 26 F 1 § 18; Pausanias 3.19.11-13; Tertuliano, *De anima* 46.9; Hernúas, *In Phaedrum*, Couvreur, p. 75.

⁶⁹ Meuli, *Gesammelte Schriften* 2: 857 n. 1.

⁷⁰ Ver W. Bogoras, *Chukchee Mythology* (Leiden y Nueva York 1913), 75-83. 151-158, y *Koryak Texts* (Leiden 1917), pássim; W. Yochelson, *The Koryak*, vol. 1 (Leiden y Nueva York 1926), 274 s., 289. La figura del Gran Cuervo se analiza en varios estudios de E. M. Meletinski: «Skazaniya o vorone u narodov krajnevo severa», *Revue de l'histoire de civilisation mondiale*, ser. 1, vol. 13 (1959), 86-100; «Typological Analysis of the Palaeo-Asiatic Raven Myths», *Acta ethnographica academiae scientiarum Hungaricae* 22 (1973) 107-155; E. M. Meletinski y S. N. Neklyudov (eds.), *Tipologičeskie issledovanija po folkloru* (Moscú 1975), 92-140. Los dos eruditos a los que debemos nuestra información, Bogoras y Yochelson, fueron deportados a esta región durante el régimen zarista por motivos políticos; sobre este punto, ver Y. P. Alkor, «V. G. Bogoraz-Tan», *Sovetskaja Ethnografija* 1935, n.ºs 4-5, 5-31; K. B. Shavrov, «V. I. Iochelson», ibidem, n.ºs 2, 3-15.

⁷¹ Ésta es la convincente sugerencia de F. Williams, en *Callimachus: Hymn to Apollo* (Oxford 1978), 64. Sobre Apolo y el cuervo, ver O. Keel, *Vögel als Boten* (Friburgo y Gotinga 1977), 79-91; consultar también Williams.

⁷² M. Haavio, «Der Seelenvogel», *Studia Fennica* 8 (1958), 61-86, esp. 69 s.

⁷³ A. Alföldi, *Gnomon* 9 (1933), 567 s., continuado por Meuli, *Gesammelte Schriften* 2: 855; Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 141; Burkert, *Lore and Science*, 162 n. 230. Igual de arbitrario es el tratamiento de Alföldi sobre los Arimaspos, ya que transforma a personas tuertas, aparentemente elegidas al azar, en Arimaspos, según se deduce de sus referencias a I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses* (San Petersburgo 1829), 59; W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, vol. 1, parte 2 (San Petersburgo 1868), 463; G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern* (Stuttgart 1925), 29 ss.

⁷⁴ W. Radloff, *Aus Sibirien*, 2.ª ed., vol. 2 (Leipzig 1893), 6.

⁷⁵ Sobre el «Nachleben» de esta historia, ver G. C. Bruce, «An Account on the Μυρμηχολέων or Ant-Lion», *The Antiquaries Journal* 3 (1923), 347-364; C. Bologna (ed.), *Liber monstrorum de diversis generibus* (Milán 1977), 130; G. Cames, «Or, émeraude et grif-

fons», *Gazette des Beaux Arts*, ser. 6 119 (1977), 105-108; C. Lecouteux, *De rebus in Oriente mirabilibus* (Meisenheim 1979), 72-75.

⁷⁶ *The Mahābhārata*, trad. y ed. J. A. van Buitenen, vol. 2 (Chicago 1975), 118.

⁷⁷ Sobre la leyenda mongol y la crónica tibetana, ver B. Laufer, «Die Sage von den goldgrabenden Ameisen», *T'oung Pao* 9 (1908), 429-452, reeditada en H. Walravens (ed.), *Kleinere Schriften von Berthold Laufer*, vol. 1 (Wiesbaden 1976), 1271-1294.

⁷⁸ Burkert, *Gnomon* 35 (1963), 237 n. 2; del mismo modo, Rüdiger Schmitt, en carta fechada el 17 de febrero de 1976, escribe: «Eine Deutung des Namens, die allgemein akzeptiert ist, gibt es noch nicht: Einig ist man sich nur darin, dass Herodots (4.27) Deutung als "einäugig" verfehlt sein dürfte. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass das Hinterglied des Kompositums iran. *aspa* "Pferd" ist. Was sich hinter Arima-verbirgt, kann ich Ihnen leider nicht sagen; Deutungen verzeichnen etwa: Max Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven 1: Die iranier in Sibirien* (Leipzig 1923), 12; H. H. Schaeder, *Iranica* (Berlín 1934), 17-19; Gherardo Gnoli, *Ricerche storiche sul Sistan antico* (Roma 1967), 49 A12 (mit einer Deutung von Emile Benveniste). Beweisbar oder gar bewiesen ist keine dieser Deutungen».

⁷⁹ H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 2.^a ed. (Osnabrück 1966), 167 ss.; ver también M. Eliade, *Shamanism* (Londres 1964). 398; G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart 1965), 73; A. Closs, «Iranistik und Völkerkunde» *Acta Iranica* 4 (1975), 111-121. Con relación al debate sobre los puntos de vista de Nyberg, ver G. Widengren, «Henrik Samuel Nyberg and Iranian Studies in the Light of Personal Reminiscences», *Acta Iranica* 2 (1975), 419-456, y *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 231 (1979), 54-59. Sobre Siberia e Irán, ver P. Gignoux, «"Corps osseux et âme osseuse": essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien», *Journal Asiatique* 267 (1979), 41-79.

⁸⁰ Burkert, *Phronesis* 14 (1969), 18 s.

⁸¹ *Códice Mani de Colonia* 54:1; sobre el *Codex*, ver A. Henrichs y L. Koenen, *ZPE* 19 (1975), 1-85, 32 (1978), 87-199, 44 (1981), 201-318, 48 (1982), 1-59. Para una versión greco-inglesa de la primera mitad del *Codex*, ver R. Cameron y A. J. Dewey, *The Cologne Mani Codex* (Missoula, Mont. 1979). Ver también Bremmer, *ZPE* 39 (1980), 30.

⁸² Sobre Hermotimo, ver Plutarco, *Moralia* 592/3; Plinio, *Historia natural* 7.174; Luciano, *Elogio de la mosca* 7; Apolonio, *Mirabilia* 3; Orígenes, *Contra Celso* 3.32; F. Graf, *Nordionische Kulte* (Roma 1983).

⁸³ Ver U. Harva, *The Shaman Costume and its Significance* (Turku 1922); sobre el ropaje, ver V. Diószegi, *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia* (La Haya 1968), 239-330; sobre la canción y la foto de un chamán con un pañuelo, ver V. Diószegi, *Tracing Shamans in Siberia* (Oosterhout 1968), 167-171; sobre la importancia del cambio de ropa, ver Eliade, *Shamanism*, 146.

⁸⁴ E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma, Friburgo y Viena 1959), 337; M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass. 1973), 223.

⁸⁵ Ver L. A. J. W. Sloet, *De dieren in het Gemaansche volksgeloof en volksgebruik* (La Haya 1887), 436; W. A. Craigie, *Scandinavian Folk-Lore* (Londres 1896), 325. Estos ejemplos deben añadirse a los incluidos en S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, 2.^a ed.

(Copenhague 1956), E 721.1; ver también Meyer-Matheis, *Vorstellung eines alter ego*, 69-71.

⁸⁶ A. Miles, *The Land of the Lingam* (Londres 1933), 132. Thompson, *Motif-Index*, E 721.2.3 s. v. El tema del alma del durmiente a la que se impide volver a entrar en el cuerpo quemándolo tiene otros paralelismos, pero el único ejemplo real es Hermotimo.

⁸⁷ Aristóteles, *Metafísica* 1.3 (Espasa, 1999, trad. Patricio de Azcárate). F. W. Carus, *Nachgelassene Werke*, vol. 4 (Leipzig 1809), 330-392, continúa con el análisis de esta tradición en la era bizantina.

⁸⁸ Sobre la observación interna del *nous*, ver W. Luther, *Archiv für Begriffsgeschichte* 10 (1966), 28 s. L. Malten, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum* (Berlín 1961), 32-37. Sobre Platón, ver Platón, *Simposio* 219 A, *La república* 533 D, *Teeteto* 164 A, *Sofista* 354 A; T. Gomperz, «Die Apologie der Heilkunst», *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philos.-hist. series, vol. 120, n.º 9 (Viena 1890), 166 s. La expresión «ojo del alma» también se encuentra en el compendio de Pahlavi *Dēnkart*, en el cual el rey Vistāspa recibe una bebida afrodisíaca llamada *gyân-čāsm* u «ojo del alma»; asimismo, G. Widengren, *Religionsphänomenologie* (Berlín 1969), 534 s., rastrea esta expresión en las *Upanishads* y en la literatura gnóstica.

⁸⁹ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 231-233.

⁹⁰ xv.79-83; ver también 7.36; *Homeric Hymn to Hermes* 43; Teognis 985; Tales 11 A 1 (Diógenes Laercio 1.35). Para un interesante ejemplo anglosajón, ver P. Clemons, «Mens absentia cogitans in The Seafarer and The Wanderer», en D. A. Pearsall y R. A. Waldrai (eds.), *Medieval Literature and Civilisation: Studies in Memory of G. N. Garmonsway* (Londres 1969), 62-77.

⁹¹ El nombre de los enemigos de Hermotimo es uno de los muchos detalles que conocemos sólo a través de Plinio y que se deben a su curiosidad, ver T. Köves-Zulauf, *Reden und Schweigen* (Múnich 1972), 325 ss. Sobre el escarabajo, ver L. Asche, «Der Kantharos» (tesis, Univ. de Mainz 1956), 1, 18; Burkert, *Griechische Religion*, 259; el escarabajo también se asociaba a Liber, la contrafigura romana de Dioniso; sobre este punto, ver Plinio, *Historia natural* 33.150; Macrobio, *Saturnalia* 5.21.16. Sobre las comunidades, ver F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig 1909), 199.

⁹² A. S. Rusyayeva, «Orphism i kult Dionisa v Olvii», *Vestnik Drevnej Istorii* 1978, n.º 1, 87-104, esp. 89. Un resumen de este artículo se encuentra en F. Tinnefeld, *ZPE* 38 (1980), 67-71. Ver también W. Burkert, «Neue Funde zur Orphik», *Infornationen zum altsprachlichen Unterricht* (Steiermark, Austria) 2 (1980), 27-42, esp. 36-38; M. L. West, «The Orphics of Olbia», *ZPE* 45 (1982), 17-29.

⁹³ Primera edición: G. Foti y G. Pugliese Carratelli, *La Parola del Passato* 29 (1974), 91-126; para una versión más reciente, ver Burkert, nota 92; Cole, nota 35.

⁹⁴ Sobre el complejo culto de Heracles en Tasos, ver el estudio más reciente de B. Bergquist, *Herakles on Thasos* (Upsala 1973); J. Pouilloux, «L'Héraklès Thasien», *Revue des études anciennes* 76 (1974 [1976]), 305-316; R. Martin, «Thasos, Quelques problèmes de structure urbaine», *Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 1978, 182-197; G. Roux, «L'Héracléion Thasien», *Bulletin de correspondance hellénique*, suppl. 5 (1979), 191-211. Sobre otros cultos, ver F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (París 1955), 114 sobre Mileto; Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément* (París 1962), 56 so-

bre Delos, 88 s. sobre Lindos; Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (París 1969), 82 sobre Elateya, 96 sobre Micono; Filarco, *FGrH* 81 F 33 sobre Cronos.

⁹⁵ Ver M. Gluckman, «The Role of the Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies», en M. Fortes (ed.), *Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown* (Londres 1949), 145-167; J. van Baal, *Reciprocity and the position of women* (Assen y Amsterdam 1975), 72 s.

⁹⁶ Sobre Abaris, ver la rica colección de testimonios de G. Moravcsik, «Abaris, Priest of Apollo», *Körösi CSOMA-Archivum*, supl. 1 (1936), 104-118; Burkert, *Lore and Science*, 162; Meuli, *Gesammelte Schriften* 2: 859-864. Sobre Heráclides y Abaris, ver Bolton, *Aristeas*, 158; H. B. Gottschalk, *Heracles of Pontus* (Oxford 1980), 121-127.

⁹⁷ Sobre Apolo como arquero, ver M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 3.^a ed., vol. 1 (Múnich 1967), 541; L. Robert, *Hellenica* 11-12 (1960), 268-271.

⁹⁸ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 161 n. 34, cree que el uso de la flecha como vehículo del alma está implícito en «la utilización de la flecha del chamán de Buryat para llamar al alma de los enfermos», pero este uso de la flecha puede en realidad estar relacionado con una explicación muy extendida según la cual la enfermedad ha sido causada por un proyectil. Ver L. Honko, *Krankheitsprojekte* (Helsinki 1959). Cuando Dodds menciona «se dice que el alma externa del chamán Tatar está alojada a veces en una flecha (N. K. Chadwick, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 66 [1936], 311)», evidentemente ha ido demasiado lejos en su interpretación del siguiente pasaje: «El alma puede alojarse en la suela de un zapato o en un mechón de pelo de caballo, en una espada dorada, una flecha, o cualquier objeto pequeño celosamente guardado».

En mi opinión, cuando Dodds, 172 n. 97, traza un paralelismo entre Grecia e India, citando como fuente a W. Ruben, *Acta Orientalia* 17 (1939), 164 ss. —Dodds hace referencia a W. Ruben, «Schamanismus im alten Indien», *Acta Orientalia* 18 (1940) 164-205—, llega a conclusiones alejadas del análisis de Ruben. En un estudio anterior —«Indische und griechische Metaphysik», *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 8 (1931), 147-227—, Ruben ya había dicho «ob es für die Geschichte fruchtbar sein wird, das “Neue” in India von Nicht-indo-germanischen wie in Griechenland von Thrakern herzuleiten, mag dahingestellt bleiben (p. 152)». Eliade, *Shamanism*, 411, también se muestra cauto a la hora de sancionar el supuesto paralelismo chamánico con India: «Todas estas prácticas y creencias... no tienen que ser “chamanísticas” necesariamente».

⁹⁹ Los primeros son Herodoto 4.36; Licurgo, fragmento 85 Blass; Aristóteles según Yámblico, *Vida de Pitágoras* 140, ver Burkert, *Lore and Science*, 143 n. 127. Testimonios posteriores son Heráclides Póntico, fragmento 51c Wehrli; Yámblico, *Vida de Pitágoras* 91. Meuli, *Gesammelte Schriften* 2: 858 n. 4, sugiere una conexión entre Abaris volador y la idea de la cadena de la flecha, pero, de nuevo, esta idea sólo se encuentra en el área de los mitos del Gran Cuervo, ver R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (Roma 1946), 63-79; G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folklore* (Copenhague 1949), 40-48; Eliade, *Shamanism*, 490 s.

¹⁰⁰ Ver P. Wolters, «Der geflügelte Seher», *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Fil.-hist. series* 1928, n.º 1 (Múnich 1928).

¹⁰¹ N. J. Veselovskij, «Rol' strely v obrjadach i jeja semvoličeskoe značenie», *Zapiski*

I'ostočnogo Otdelenija Russkogo Archeologičeskogo Obsčestvo 25 (1917-1920), 273-292; B. Adler, «Pfeil und Bogen in Kult und Sage», *Der Weltkreis* 2, n.º 7-8 (1931), 101-113; C. G. Seligmann, «Bow and Arrow Symbolism», *Eurasia Septentrionalis Antiqua* 9 (1934), 351-354; M. Eliade, «Notes on the Symbolism of the Arrow», en J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Envin Ramsdell Goodenough* (Leiden 1968), 463-475.

¹⁰² Honko, *Krankheitsprojekte*, 104-107.

¹⁰³ Licurgo, fragmento 85 Blass; Apolonio, *Mirabilia* 4; escolio sobre Aristófanes, *Equites* 729; Suidas, s. v. *Abaris*; Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 141 n. 34. Para ejemplos sobre Israel, ver 2 Reyes 13, 15-19; S. Tury, «New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Syria», *Journal of the American Oriental Society* 81(1961), 27-34; F. M. Cross, Jr., *Eretz Israel* 8 (1967), p. 13* n. 33; G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 3 (Stuttgart 1978), 133. Ver también M. Räsänen, «Wahrsagung und Verlosung mit Pfeil und Bogen», en *Symbolae in honorem Z. V. Togan* (Estambul 1950-1955), 273-277. En Ezequiel 21.21 se dice: «Porque el rey de Babilonia se ha detenido en una encrucijada, al principio de los dos caminos, para usar la adivinación: ha sacudido las saetas». W. Zimmerli, *Ezechiel*, vol. 1 (Neukirchen-Vluyn, Alemania 1969), 489, señala sin embargo que nuestras fuentes babilonias no mencionan esta práctica adivinatoria. Sobre el uso de flechas en la adivinación árabe, ver J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2.ª ed. (Berlín y Leipzig 1897), 132 s.

¹⁰⁴ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 147; Eliade, *Shamanism*, 391. Sobre Orfeo, ver W. Burkert, *Homo necans*, *RGV*, vol. 32 (Berlín y Nueva York 1972), 224 s.; E. R. Panyagua, «Catálogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo», parte 1, *Helmantica* 23 (1973), 83-135, esp. cat. n.º 75-76, 93 (?), 95; parte 2, ibídem, 393-416, esp. cat. n.º 107-111; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, *RGV*, vol. 33 (Berlín y Nueva York 1974), 11 s. Para otros ejemplos griegos, ver L. Brisson, «Aspects politiques de la bisexualité», en M. B. de Boer y T. A. Edridge (eds.), *Hommages à Maarten J. Vennaseren*, vol. 1 (Leiden 1978), 80-122; J.-D. Gauger, «Phlegon von Tralleis, mirab. III», *Chiron* 10 (1980), 225-261.

¹⁰⁵ Sobre los celtas, ver A. Reinach, «Les têtes coupées et les trophées en Gaule», *Revue Celtique* 34 (1913), 38-60, 253-286, y «Le rite des têtes coupées chez les Celtes», *Revue de l'histoire des religions* 67 (1913), 41-48; G. L. Kittredge, *A Study of Gawain and the Green Knight* (Cambridge, Mass. 1916), 177-184; P. Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes* (Brujas 1954); A. Ross, «The human head in insular pagan Celtic religion», *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotly* 91 (1960), 10-43, esp. 39 s. En Islandia el caso de Mímir es bastante conocido; sobre ese punto, ver *Ynglinga saga* c. 4.7; *Eyrbyggja saga* c. 43; E. Mogk, *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule* (Helsinki 1923), 22; H. Naumann y I. Naumann, *Isländische Volksmärchen* (Jena 1923), 25. Sobre otros pueblos, ver Burkert, *Homo necans*, 224 n. 30; A. Dickson, «Valentine and Orson» (tesis, Columbia University, Nueva York 1929), 200-216; W. Klingbeil, *Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven* (tesis, Univ. de Bonn 1932), 96-107; L. Petzoldt, *Der Tote als Gast* (Helsinki 1968), 56-59; A. von Avanzin, «Bemerkungen zum weissagenden Totenkopf», *Carinthia*, 1.ª ser., 160 (1970), 974-977; L. Kretzenbacher, «Zur Kärntner Sage vom redenden Totenkopf», ibídem 162 (1972), 499-503.

¹⁰⁶ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 140; cf. Eliade, *Shamanism*, 395; K. Dowden, *Revue des études grecques* 93 (1980), 486-492.

¹⁰⁷ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 141-144; Meuli, *Gesammelte Schriften* 2: 853-859.

¹⁰⁸ Burkert, *Lore and Science*, 162-166. Este autor, sin embargo, se ha mostrado más esceptico sobre este punto recientemente; en ese sentido, ver su prólogo a la edición inglesa; Eliade, *Shamanism*, 389, y *Zalmoxis, the Vanishing God* (Chicago 1972), 37.

¹⁰⁹ D. Schröder, «Zur Struktur des Schamanismus», *Anthropos* 50 (1955), 849-881, reeditado por C. A. Schmitz (ed.), *Religions-Ethnologie* (Frankfurt del Meno 1964), 296-334; L. Vajda, «Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus», *Ural-altaische jahrbücher* 31 (1959), 455-485, reeditado por Schmitz, ibidem, 265-295; I. Paulson, «Zur Phänomenologie des Schamanismus», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16 (1964), 121-141; E. Lot-Falck, «Le chamanisme en Sibérie: essai de mise au point», *Asie du Sud-Est et Monde Insulinidien* 4, n.º 3 (1973), 1-10; Hultkrantz, «A Definition of Shamanism», *Temenos* 9 (1973), 25-37, y «Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism», en L. Bäckman y Å. Hultkrantz (eds.), *Studies in Lapp Shamanism* (Estocolmo 1978), 9-35.

¹¹⁰ Burkert, *Lore and Science*, 165.

¹¹¹ Heráclides Póntico, fragmentos 76-89 Wehrli.

¹¹² Heráclides, fragmento 93 Wehrli. Sobre el nombre de Empedotimo, ver Rohde, *Psyche* 2: 95; también cf. Burkert, *Lore and Science*, 366 n. 89, y Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, 111 n. 79.

¹¹³ Bolton, *Aristeas*, 174.

¹¹⁴ Con relación a las ideas de Aristóteles sobre el alma, ver H. Wijsenbeek-Wijler, *Aristotle's Concept of the Soul, Sleep and Dreams* (tesis, Univ. de Amsterdam 1976).

¹¹⁵ Ver W. D. Ross, *The Works of Aristotle in English Translation*, vol. 12 (Oxford 1952), 23; R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford 1962), 38-47, quien atribuye el fragmento al Eudemo (42 s.).

¹¹⁶ Clearco, fragmento 7 Wehrli. Sobre muchachos utilizados como médiums, ver T. Hopfner, «Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri», en *Receuil N. P. Kondakov* (Praga 1926), 65-74; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1 (París 1944), 348-350; Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 339; C. Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan* (Londres 1975), 254, 300, 347, sobre el Japón moderno. La explicación de E. R. Dodds, en *The Ancient Concept of Progress* (Oxford 1973), 190, no explica la preferencia por los muchachos. Sobre la varilla, ver F. J. M. de Waele, *The Magic Staff or Rod* (tesis, Univ. de Nijmegen 1927); Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 260, aunque el tema debería ser objeto de un nuevo análisis. La conexión con el Árbol de la Vida o Árbol Cósmico parece importante; sobre ese punto, ver G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Upsala 1951), 20-41; J. L. Melena, «En torno al *σχήτρον* homérico», *Cuadernos de Filología Clásica* 3 (1972), 321-356; J. Gonda, *Selected Studies*, vol. 4 (Leiden 1975), 160-170.

¹¹⁷ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 2 (Berlín 1932), 253;

M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 2.^a ed. (Tubinga 1973), 200 n. 2; G. J. D. Aalders, *Pilatus en Herodes* (Kampen 1975), 20 n. 32.

¹¹⁸ M. Detienne, «De la catalepsie à l'immortalité de l'âme», *La nouvelle Clio* 10-12 (1958-1962), 123-135.

¹¹⁹ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 135, 157 n. 3. Dodds también compara Platón, *La república* 571 D, y Aristóteles, fragmento 10 Rose.

¹²⁰ Hipócrates, *De victus ratione* 4.86, trad. W. H. S. Jones, *Hippocrates*, vol. 4 (Londres y Cambridge, Mass. 1931), 421-423.

¹²¹ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 140; cf. Burkert, *Griechische Religion*, 446: «Zunächst ist dieses beständige Etwas (es decir, el alma) keineswegs identisch mit dem empirischen Wachbewusstsein; Pindar beschreibt es geradezu in Antithese zu diesem: es schläft, wenn die Glieder tätig sind, es zeigt sein Wesen allenfalls im Traum, und dann im Tod» (la cursiva es mía).

¹²² Ver Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, 254; Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen*, 321.

¹²³ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 220.

¹²⁴ Nos limitamos a la épica porque en tiempos post-homéricos el contenido del alma del ego ya muestra influencias del desarrollo hacia el alma unitaria; sobre ese punto, consultar la bibliografía citada en la nota 43.

¹²⁵ Böhme, *Die Seele und das Ich*, 19-23; Onians, *The Origins of European Thought*, 23-69; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 4.^a ed. (Gotinga 1975), 19-22; Harrison, «Notes», 65-72; Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», 100 s.; J. P. Lynch y G. B. Miles, «In search of *Thumos*; Toward an understanding of a Greek psychological term», *Prudentia* 17 (1980), 3-9; S. Darcus Sullivan, «How a Person relates to *θυμός* in Homer», *Indogermanische Forschungen* 85 (1980), y «The Function of *θυμός* in Hesiod and the Greek Lyric Poets», *Glotta* 59 (1981), 147-155; A. Cheyns, «*θυμός* dans Homère, *Iliade*, VII.67-218», *L'Antiquité classique* 50 (1981), 137-147; Claus, *Toward the Soul*, 21 s.

¹²⁶ H. Diller, *Kleine Schriften zur antiken Literatur* (Múnich 1971), 364.

¹²⁷ Cf. Otto, *Die Manen*, 28; Verdenius, «Archaische denkpatronen 2», 112 n. 67.

¹²⁸ Böhme, *Die Seele und das Ich*, 101; Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube*, 196 s.

¹²⁹ No obstante, el significado preciso de estas líneas ha sido objeto de debate; en ese sentido, ver Verdenius, «Archaische denkpatronen 2», 112 n. 67.

¹³⁰ Ver H. Rix, *Indogermanische Forschungen* 70 (1965), 38; Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, y Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *thymós*; G. Drosowski, en R. Schmitt (ed.), *Etymologie* (Darmstadt 1977), 208 s. Onians, *The Origins of European Thought*, 47 sugiere que originalmente el *thymós* era el vapor que ascendía de la sangre caliente.

¹³¹ Cf. E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube* (Berlín 1925), 266 s.

¹³² Böhme, *Die Seele und das Ich*, 52-63; Snell, *Entdeckung des Geistes*, 21-24; Harrison, «Notes», 72-74; K. von Fritz, «*Nóos* and *voeiv* in the Homeric Poems», *Classical Philology* 38 (1943), 79-93; Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», 106 s.; S. Darcus, «How a Person relates to *vóos* in Homer and the Greek Lyric Poets», *Glotta* 58 (1980), 33-44; Claus, *Toward the Soul*, 19-21.

¹³³ Ver C. J. Ruijgh, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien* (Amsterdam

1967), 370 s.; E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, 2.^a ed. (Berlín y Nueva York 1974), 8 s.; Ruijgh, *Mnemosyne*, 4.^a ser. 29 (1976), 314 s.; D. Frame, *Myth of Return in Early Greek Epic* (New Haven y Londres 1978).

¹³⁴ Onians, *The Origins of European Thought*, 52 s.; R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* (Wiesbaden 1967), 103-121; Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», 103; G. Nagy, *Comparative Studies in Greek and Indic Meter* (Cambridge, Mass. 1974), 265-269; Claus, *Toward the Soul*, 24 s.

¹³⁵ R. Schröter, «Die Aristie als Grundform homerischer Dichtung und der Freiermord in der Odyssee» (tesis, Univ. de Marburgo 1950), 47.

¹³⁶ G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (París 1942), 21-23. Comparar también con el comportamiento de los jóvenes mercenarios suizos durante la Edad Media: H. G. Wackemagel, *Altes Volkstum der Schweiz* (Basilea 1956), pássim. Acerca de la furia asociada a la iniciación chamanística, ver E. Lot-Falck, «Les incarnations de l'ilbis Yakoute», en I. Melikoff (ed.), *Traditions religieuses et parareligieuses des peuples altaïques* (París 1972), 65-77. Sobre los berserk, ver *Ynglinga saga* 6, en Snorri Sturluson, *Heimskringla*, trad. S. Laing, 1.^a ed. 1844 (Londres 1961), 11; O. Höfler, en H. Beck et. al. (eds.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, vol. 2 (Berlín y Nueva York 1976), 298-304.

¹³⁷ B. Lincoln, «Homeric λύσσα "Wolfish Rage"», *Indogermanische Forschungen* 80 (1975), 98-105. Con relación a la *lyssa* de Héctor, ver J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad* (Chicago y Londres 1975), 201 s.

¹³⁸ M. Daraki, «Le héros à menos et le héros daimoní isos. Une polarité homérique?», *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 3.^a ser. 10 (1980), 1-24.

¹³⁹ Onians, *The Origins of European Thought*, 52.

¹⁴⁰ P. Thieme, «Die Wurzel Vat», en *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller* (Leipzig 1954), 656-666.

¹⁴¹ Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, 363-365.

¹⁴² Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 208 s.

¹⁴³ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 209-241; también, Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, 253-265.

¹⁴⁴ Ver Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, 255.

¹⁴⁵ Consultar el material recogido por Y. H. Toivonen, «Spuren primitiven Seelenvorstellungen in der Sprache», *Finnisch-ugrische Forschungen* 27 (1941), 205-224.

¹⁴⁶ Böhme, *Die Seele und das Ich*, 37-52; Onians, *The Origins of European Thought*, 13-30; B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit* (Gotinga 1978), 53-90; S. Darcus, «A Person's Relation to *φρήν* in Homer, Hesiod and the Lyric Poets», *Glotta* 57 (1979) 159-173; Claus, *Toward the Soul*, 16-21.

¹⁴⁷ A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (Londres 1970), 20.

¹⁴⁸ Onians, *The Origins of European Thought*, 13-30; Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», 101.

¹⁴⁹ S. Ireland y F. L. D. Steel, «*Φρένες* as an Anatomical Organ in the Works of Homer», *Glotta* 53 (1975), 183-194.

¹⁵⁰ Onians, *The Origins of European Thought*, 29-30, 38.

¹⁵¹ Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», 103 s.

¹⁵² Böhme, *Die Seele und das Ich*, 63-69; T. Bolelli, «Il valore semasiologico delle voci ἥτορ, χῆρ e χαρδίη nell' epos omerico», *Annali della Scuola normale e superiore di Pisa*, 1.^a ser. 17 (1948), 65-75; Onians, *The Origins of European Thought*, 80-82; Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. *étor*; Claus, *Toward the Soul*, 22-46.

¹⁵³ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 278 s.

¹⁵⁴ H. Lixfeld, «Die Guntramsage (AT 1645A)», *Fabula* 13 (1972), 60-107.

¹⁵⁵ Ver H. Wagenvoort, *Inspiratie door bijen in de droom*, Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, vol. 29, parte 8 (Amsterdam 1966), 22 ss.

¹⁵⁶ Toivonen, «Spuren primitiven Seelenvorstellungen», 208; A. Vilkuna, *Das Verhalten der Finnen in «heiligen» Situationen* (Helsinki 1956), 113-115.

¹⁵⁷ Cf. H. Wagenvoort, *Inspiratie door bijen*, 24 s.

¹⁵⁸ Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen*, 52-54.

¹⁵⁹ G. Devereux, citado por H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, Londres y Los Ángeles 1971), 168 n. 42; K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford 1974), 151 n. 5.

¹⁶⁰ Sobre el nombre, ver M. Mauss, *Œuvres*, vol. 2 (París 1969), 131-135; P. Marti, «Le nom et la personne chez les Sabé (Dahomey)», en *La notion de personne en Afrique noire* (París 1973), 321-326.

¹⁶¹ Sobre la voluntad, ver J. C. Opstelten, *Beschouwingen naar aanleiding van het ontbreken van ons ethisch wilsbegrip in de oud-Griekse ethiek*, Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, vol. 22, parte 1 (Amsterdam 1959); J.-P. Vemant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (París 1972), 41-74; Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», 105 s.; Dover, *Greek Popular Morality*, 151, sugiere que los griegos «no hallaban ninguna utilidad en distinguir otro elemento al margen del deseo, la elección y el entusiasmo en términos de pensamiento y acción». Sin duda, el problema es un poco más complejo que lo que se deriva de esta exposición. Sobre la conexión entre la voluntad y el desarrollo del yo, ver también A. C. Fellman y M. Fellman, «The Primacy of the Will in Late Nineteenth-Century American Ideology of the Self», *Historical Reflections* 4 (1977), 27-44. Sobre la distinción entre interior y exterior, ver L. Graz, «L'Iliade et la personne», *Esprit* 28 (1960), 1390-1403; Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», 106 s.

¹⁶² E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols. (París 1969), 1:328-333.

¹⁶³ Ver A. Brelich, *Gli eroi greci* (Roma 1958).

¹⁶⁴ Necesitaríamos un estudio que analizase los elementos estructurales de la sociedad antigua griega en relación con la realidad emocional de dicha sociedad, semejante al llevado a cabo en un pueblo griego moderno por J. Du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village* (Oxford 1974), 73 ss. Pueden encontrarse observaciones muy perspicaces sobre la noción de personalidad en I. Meyerson (ed.), *Problèmes de la personne* (París 1973); ver también M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1.^a ed. 1938 (París 1959), 331-362; C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200* (Londres 1972); los estudios citados en la nota 160; C. Lévi-Strauss (ed.), *L'Identité* (París 1977).

¹⁶⁵ Ver Snell, *Entdeckung des Geistes*, 286.

¹⁶⁶ Sobre *psiqué* como centro de la conciencia, ver los estudios citados en la nota 43. Sobre las implicaciones de la alfabetización, ver C. R. Hallpike, «Is there a primitive mentality?», *Man* 11 (1976), 253-270, y especialmente J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge 1977). Para una bibliografía actualizada sobre el proceso de alfabetización en la antigua Grecia, ver J. Bremmer, «Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism», en J. den Boeft y A. Kessels (eds.), *Actus: Studies in Honour of H. L. W. Nelson* (Utrecht 1982), 43-55. Con relación a la conciencia política, ver Vernant y Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie*, 41-74.

¹⁶⁷ Sobre esta reflexión, ver F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell' idea occidentale di anima*, 2 vols. (Roma 1975), 1: 95-211, y 2: 119-186.

¹⁶⁸ Å. Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians* (Estocolmo 1953), 464-480; H. Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien* (Múnich 1965), 279-298.

¹⁶⁹ I. Paulson, «Seelenvorstellungen und Totenglaube», *Ethnos* 25 (1960), 85-118, y «Seelenvorstellungen und Totenglaube der permischen und wolga-finnischen Völker», *Numen* 11 (1964), 212-242.

¹⁷⁰ También Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 469; Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen*, 280. Rohde había relacionado también el alma libre de los vivos con los muertos. Por su parte, Otto negó esta relación, opinión secundada por Nilsson; sobre ese punto, ver W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens* (Berlín 1923), 40; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 3.^a ed., vol. 1 (Múnich 1967), 192.

¹⁷¹ Fischer resalta la importancia de esta diferencia en *Studien über Seelenvorstellungen*, 297 s.

¹⁷² La transmigración del alma es una doctrina especulativa relativamente tardía que no pertenecía originalmente a la religión griega y por tanto no analizaremos aquí. Por otra parte, no puedo dejar de estar de acuerdo con Burkert, para quien la existencia de esta doctrina presupone que entre los seres vivos, hombres o animales, existe un «algo» individual y permanente que preserva una identidad propia al margen del cuerpo. Es posible que el cuerpo decaiga, pero ese «algo» se mantiene intacto. En mi opinión, la existencia de ese «algo», la *psiqué*, resulta mucho más comprensible como versión griega del concepto de alma libre que como mero aliento o principio vital. Ver W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 446; ver también C. Hopf, *Antike Seelenwanderungsvorstellungen* (tesis, Univ. de Leipzig 1934); W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (Stuttgart y Berlín 1934); H. S. Long, «A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato» (tesis, Princeton Univ. 1948); W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972), 120-136, y *Griechische Religion*, 443-447; J. Barnes, *The presocratic philosophers*, vol. 1 (Londres 1979), 100-120.

¹⁷³ Nilsson, *Geschichte*, 174; cf. también A. Schnauffer, *Frühgriechischer Totenglaube* (Hildesheim y Nueva York 1970), 34-57.

¹⁷⁴ R. Hertz, *Death and the Right Hand* (Londres 1960), 27-86, 117-154. Hertz fue uno de los muchos miembros del círculo de Durkheim que no sobrevivió a la Primera Guerra

Mundial; ver E. Durkheim, «Notice sur Robert Hertz», *L'Annuaire des anciens élèves de l'École Normale Supérieure* 1916, 116-120; E. E. Evans-Pritchard, en Hertz, ibídem, 9-24, y *A History of Anthropological Thought* (Nueva York 1981), 170-183.

¹⁷⁵ R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, 2.ª ed. (Cambridge 1954), 93; W. J. Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», *Lampas* 5 (1972), 116 n. 23. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 4.ª ed. (Gotinga 1974), 21, lo considera un caso de contaminación poética posterior.

¹⁷⁶ Esto resulta muy evidente por la proporción de *thymós* y *psiqué* en la épica homérica, que es 9'3:1 (el cálculo está basado en las concordancias de Prendergast y Dunbar). Esta proporción está incluso muy desequilibrada a favor de *psiqué* por el elevado número de veces que aparece en *La odisea* 11 y 24.

¹⁷⁷ Resulta por tanto muy sorprendente que en el fragmento de un papiro (*P. Köln* 3.125), que probablemente deriva del *Psicagogos* de Esquilo, los *psikai* de los muertos se llamen *apsicos*, «sin vida». Ver H. Lloyd-Jones, *ZPE* 42 (1981), 21; J. S. Rusten, *ZPE* 45 (1982), 36 n. 10.

¹⁷⁸ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 465.

¹⁷⁹ Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen*, 280.

¹⁸⁰ También Otto, *Die Manen*, 33.

¹⁸¹ Onians, *The Origins of European Thought*, 95, y G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 2.ª ed. (Tubinga 1956), 325, identifica al muerto con la sombra, aunque en ese caso se sugerirá que Tiresias no era un *skia* o «sombra».

¹⁸² Con relación a la sombra, ver E. L. Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit*, vol. 1 (Berlín 1867), 59-130; J. von Negelein, «Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben», *Archiv für Religionswissenschaft* 5 (1902), 1-37; F. Pradel, «Der Schatten im Volksglauben», *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 6, n.º 12 (1904), 1-41; J. G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, 3.ª ed. (Londres 1911), 77-100; L. Bieler, «Schatten» en H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch der deutschen Aberglaube*, vol. 9 (Berlín 1938-1941), 126-142; B. George, *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele* (Bonn 1970); P. W. van der Horst, «Der Schatten im hellenistischen Volksglauben», en M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions* (Leiden 1979), 27-36.

¹⁸³ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 305.

¹⁸⁴ Otto, *Die Manen*, 34; Nilsson, *Geschichte*, 195.

¹⁸⁵ Demócrito B 166 Diels/Kranz; ver P. J. Bicknell, «Democritus' Theory of Precognition», *Revue des études grecques* 82 (1969), 318-326; W. Burkert, *Illinois Classical Studies* 2 (1977), 108.

¹⁸⁶ Cf. E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube* (Berlín 1925), 315 s.; O. Regenbogen, *Kleine Schriften* (Múnich 1961), 17.

¹⁸⁷ Sobre el fragmento, ver F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, *RGU*, vol. 33 (Berlín y Nueva York), 86 n. 31; sobre cantos fúnebres en general, ver G. Nagy, *The Best of the Achaeans* (Baltimore y Londres 1979), 170-172.

¹⁸⁸ Burkert, *Griechische Religion*, 446.

¹⁸⁹ Nilsson, *Geschichte*, 197-199; ver también E. Küster, *Die Schlange in der griechischen*

Kunst und Religion, RGI'V, vol. 13, n.º 2 (Giessen 1913). Acerca de los relieves funerarios posteriores, en los que la serpiente y el muerto aparecen a menudo retratados juntos, ver Nilsson, *ibidem*, 199; E. Mitropolou, *Horses' Heads and Snakes in Banquet Reliefs and their Meaning* (Atenas 1976), 83-145, y *Deities and Heroes in the Form of Snakes* (Atenas 1977).

¹⁹⁰ Nilsson, *Geschichte*, 198. Sobre el tuétano, ver Ovidio, *Las metamorfosis* 15.389; Plinio, *Historia natural* 10.56.86; Plutarco, *Cleomenes* 39; Eliano, *De natura animalium* 1.51; Orígenes, *Contra Celso* 4.57; Servio, *Aeneis* 5.95.

¹⁹¹ J. Maringer, «Die Schlange in Kunst und Kult der vorgeschichtlichen Menschen», *Anthropos* 72 (1977), 881-920; M. P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, 1.ª ed., 1940 (Nueva York 1961), 67-72; L. Honko, «Ormkult», en *Kulturlistorisk leksikon for Nordisk Middelalder*, vol. 13 (Copenhague 1968), 8-10; V. Rusu, «Un chapitre de la mythologie Roumaine: "le serpent de maison"», *Revue des langues romanes* 82 (1977), 257-267. Resulta curioso el hecho de que la leche se ofreciera a menudo a las serpientes de la casa, cuando no parece que a las serpientes les guste esta bebida; sobre este punto, ver W. La Barre, *They shall take up serpents*, 1.ª ed., 1962 (Nueva York 1969), 94 s.

¹⁹² Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 473.

¹⁹³ Nilsson, *Geschichte*, 198.

¹⁹⁴ B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion* (Berlín y Nueva York 1974), 119-122; J. Gwynn Griffiths, *The Divine Tribunal* (Swansea 1975), 15 s.

¹⁹⁵ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 464.

¹⁹⁶ Platón, *Gorgias* 524-525, ver E. R. Dodds, *Plato, Gorgias* (Oxford 1959), 379.

¹⁹⁷ J. Chamay, «Des défunts portant bandages», *Bulletin Antieke Beschaving* 52-53 (1977-1978), 247-251.

¹⁹⁸ Virgilio, *Eneida* 2.270-279, 6.446, 450, y 494; Tibulo, 1.10.37, 2.6.38-40; Propertio, 4.7.7; Ovidio, *Metamorfosis* 10.49; Estacio, *Silvae* 2.1.154-156; Silio Itálico, 12.547-550; Apuleyo, *Metamorfosis* 8.8.

¹⁹⁹ Existe otra interpretación según la cual *sôma* podría también significar «cuerpo vivo»; en ese sentido, ver H. Herter, *Kleine Schriften* (Múnich 1975), 91-105; S. R. Slings, *ZPE* 18 (1975), 170; M. L. West, *Hesiod, Works and Days* (Oxford 1978), 295; R. Renehan, «The Meaning of *σῶμα* in Homer: a Study in Methodology», *California Studies in Classical Antiquity* 12 (1980), 269-281.

²⁰⁰ La expresión ya se consideraba oscura en tiempos de Aristófanes: Aristófanes, fragmento 222 Edmonds. En A. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine* (París 1969), n.º 18.8, un hombre muerto recibe el calificativo de *duśmenēs*, algo que debe entenderse teniendo en cuenta este hecho; sobre este punto, ver A. Wilhelm, *Wiener Studien* 56 (1938), 58 s.

²⁰¹ C. G.ª Gual, «Tiresias o el adivino como mediador», *Emerita* 43 (1975), 107-132; L. Brisson, *Le mythe de Tirésias* (Leiden 1976).

²⁰² Acerca del lenguaje de las almas de los muertos, ver H. Wagenvoort, *Inspiratie door bijen in de droom*, Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, vol. 29, parte 8 (Amsterdam 1966), 86-88.

²⁰³ Sófocles, fragmento 879 Radt.

²⁶⁴ Virgilio, *Eneida* 6.265; Ovidio, *Fastos* 2.609, 5.422; C. Bologna, «Il linguaggio del silenzio», *Studi Storico-Religiosi* 2 (1978), 305-342.

²⁶⁵ W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen* (Estrasburgo 1884), 99 s.; Karle, en Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch der deutschen Aberglaube*, vol. 5 (1932-1933), 874; K. Ranke, *Indogermanische Totenverehrung* (Helsinki 1951), 284 s.; W. Puchner, *Brauchtumsercheinungen im griechischen Jahreslauf* (Viena 1977), 71.

²⁶⁶ G. Blaicher, «Über das Lachen im englischen Mittelalter», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 44 (1970), 508-529; D. S. Lichačevs, en S. S. Konkin (ed.), *Problemy poetiki i istorii literatury. Festschrift M. Bakhtin* (Saransk 1973), 73-90 (sobre la risa entre los antiguos rusos); G. McCall, *Current Anthropology* 16 (1975), 347; K. Thomas, «The Place of Laughter in Tudor and Stuart England», *Times Literary Supplement*, 21 de enero de 1977; H. S. Versnel, «Destruction, *Devotio* and Despair in a Situation of Anomy: the Mourning for Germanicus in Triple Perspective», en G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Roma 1980), 541-618, esp. 599 s., sugiere una conexión entre la risa y las bromas y relaciones jocosas, aunque sus citas no apoyan esta conexión, y de hecho, estudios recientes echan por tierra esta idea; sobre este punto, ver M. Douglas, *Implicit Meanings* (Londres y Boston 1975), 92 s.; R. Johnson, «Jokes, Theories, Anthropology», *Semiotica* 22 (1978), 309-334, esp. 310.

²⁶⁷ *Vita Pachomii*, 1.^a ed., 104, 121; *Vita Melaniae* 23; B. Steidle, «Das Lachen im alten Mönchtum», *Benediktinische Monatsschrift* 20 (1938), 271-280; Douglas, *Implicit Meanings*, 85.

²⁶⁸ V. J. Propp, *Edipo alla luce del folclore*, 1.^a ed., 1939 (Turín 1975), 41-81; ver también S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, vol. 4 (París 1912), 109-129; E. Fehrle, «Das Lachen im Glauben der Völker», *Zeitschrift für Volkskunde*, n. s. 2 (1930), 1-5; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford 1974), 217; A. M. di Nola, *Antropologia religiosa* (Florencia 1974), 15-90 («Riso ed oscenità»).

²⁶⁹ Plutarco, *Rómulo* 21. Acerca de la primera interpretación de las lupercales, un festival sobre el que se ha debatido mucho, ver A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates* (Heidelberg 1974), 86-106; J.-P. Neraudeau, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Roma républicaine* (París 1979), 200-215. La risa ya había sido interpretada como una forma de renovación de la vida por Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 99 s.; L. Deubner, *Archiv für Religionswissenschaft* 13 (1910), 501.

²⁷⁰ El análisis más antiguo sobre la risa de Pascua es el de Oecolampadio, el reformador de Basilea; sobre este punto, ver su *De risu paschali, Oecolampadii, ad V. Capitonem theologum epistola apogetica* (Basilea 1518); menos útil es el de J. P. Schmidt, *De risu paschali* (Rostock 1747); ver también H. Fluck, «Der risus paschalis», *Archiv für Religionswissenschaft* 31 (1934), 188-212; y V. Wendland, *Ostermärchen und Ostergelächter* (Berna y Frankfurt 1980).

²⁷¹ W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. 5 (Leipzig 1916-1924), 1272; ver también E. Samter, *Volkskunde im altsprachlichen Unterricht* (Berlín 1923), 120-124; U. E. Paoli, *Die Geschichte der Neaira* (Berna 1953), 39-48; Burkert, *Lore and Science*, 154, habla de un «descenso a los infiernos».

²⁷² Sobre la idea del muerto como contrario del ser vivo, ver también J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1.^a ed., 1965, 6.^a ed., 2 vols. (París 1981), 2:65-78.

²¹³ Alceo, fragmento 38 Voigt; Teognis, 711 ss.; Pericles, *FGrH* 3 F119; Eustaquio, 1701-1702.

²¹⁴ Sobre la muerte en el mar, ver 5.308-321; Hesiodo, *Trabajos y días* 687; Arquiloco, fragmentos 9-13 West; Andócides, *On the Mysteries* 137 s.; Aquiles Tacio 5.16; R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, 2.^a ed. (Urbana 1962), 199-201. Sobre arrojar al mar, ver G. Glotz, «Katapontismos», en C. Daremberg y E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. 3, parte 1 (París s. f.), 808-810. Sobre la negativa del enterramiento, ver Tucídides 1.136.6; Dio Crisóstomo 31.85.

²¹⁵ Bion F 70 Kindstrand. Ver también Sófocles, *Antígona* 26-30 (Eurípides, *Las fenicias* 1630, menciona incluso el tema de arrojar muertos al otro lado de la frontera); Sófocles, *Ayax* 1047 ss.; Eurípides, *Suplicantes*; para un trabajo más reciente, ver G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca* (Nápoles 1979).

²¹⁶ Sobre Antífona, ver Plutarco, *Moralia* 833 A; Marcelino, *Vita Thucydidis* 22. Sobre los estrategias, ver Teles, p. 29 Hense. Sobre Foción, ver Plutarco, *Foción* 37.3; Diodoro Sículo 18.67.6; Nepote, *Foción* 4; Valerio Máximo 5.3 ext. 3; Dio Crisóstomo 73.7.

²¹⁷ W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 3.^a ed., vol. 1 (Leipzig 1915), n.º 147.

²¹⁸ Hipérides, *Pro Euxenippo* 18 y *Pro Lycophrone* 20 (ver también Esquines 3.252).

²¹⁹ Sobre la naturaleza especial de la encrucijada de tres caminos, ver Klein, en Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch der deutschen Aberglaube*, vol. 5 (1932-1933), 516-529; M. Puhvel, «The Mystery of the Cross-Roads», *Folklore* 87 (1976), 167-177.

²²⁰ Sobre Alcmeonida, ver Tucídides 1.126; Isócrates 16.26; Aristóteles, *La constitución de Atenas* 1; Plutarco, *Solón* 12 y *Moralia* 549 A. Sobre los antepasados de Samético, ver Nicolaus Damascenus, *FGrH* 90 F 60.

²²¹ Sobre Samético, ver Nicolaus Damascenus, *FGrH* 90 F 60. Sobre Hipérides, ver Plutarco, *Moralia* 849 C (Suidas, s. v. *hyperôrion*, menciona la negativa a un enterramiento en Ática). Sobre Pausanias, ver Plutarco, *Moralia* 308; Eliano, *Varia Historia* 4.7; Estobeo, *Anthologium*, ed. O. Hense, vol. 3 (Berlín 1894), 728.

²²² Sobre el miedo a la contaminación, ver el importante análisis de R. Parker, *Miasma* (Oxford 1983), cap. 2; Teles, p. 29 Hense.

²²³ Teles, p. 29 s. Hense; sobre Diógenes, ver Diógenes, *Epístolas* 25; Cicerón, *Tusculanas* 1.104; Diógenes Laercio 6.79; Estobeo, *Anthologium*, ed. O. Hense, vol. 5 (Berlín 1894), 1119.

²²⁴ Esto explica la existencia de tantos cenotafios; sobre este punto, ver D. Kurtz y J. Boardman, *Greek Burial Customs* (Londres 1971), 257-259 y pássim.

²²⁵ A. van Gennep, *Les rites de passage* (París 1909); ed. inglesa, *The Rites of Passage*, trad. M. Vizedom y G. L. Caffee (Chicago y Londres 1960).

²²⁶ Sobre estos y otros ejemplos de demora y resistencia, ver Bremmer, en M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions* (Leiden 1979), 9-22.

²²⁷ Hertz, *Death and the Right Hand*, 34-37; Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen*, 287.

²²⁸ Sobre el alma de Patroclo, ver K. P. Staehler, *Grab und Psyche des Patroklos* (Münster 1967); W. Felten, *Attische Untenveltsdarstellungen des VI. und V. Jh. v. Chr.* (München 1975), 42 s. Sobre las almas de los *lekynthoi*, ver Nilsson, *Geschichte*, 194-197; Felten, *Attische*

Unterweltdarstellungen, 42–45. Sobre las almas aladas, ver Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 267: «No hay nada extraño en la idea de que un alma libre fugitiva y delicada asuma la forma de un pájaro o de cualquier otro ser alado. Cabría suponer que ciertas experiencias del sueño de naturaleza especial –por ejemplo, la sensación de volar o revolotear– habrían estimulado el desarrollo de esta popular creencia». Para un trabajo más reciente, ver F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (París 1942), 108–411, y *Lux perpetua* (París 1949), 293–297; J. Daniélou, «La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine», *Eranos Jahrbuch* 23 (1954), 389–418; P. Courcelle, «Flügel», en T. Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 8 (1972), 29–65.

²²⁹ Idea compartida por Schnaufer, en *Frühgriechischer Totenglaube*, 34–57.

²³⁰ A. L. Kroeber, «Disposal of the Dead», *American Anthropologist* 29 (1927), 308–315.

²³¹ A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, 2 vols. (Oxford 1972), 1: 277–307 (el capítulo se publicó por primera vez en 1932); W. A. van Es, *Grafritueel en kerstening* (Bussum 1968); G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 2.^a ed. (París 1974), 79 s.; P. J. Ucko, «Ethnography and archeological interpretation of funerary remains», *World Archeology* 1 (1969), 262–280, estudio continuado por Kurtz y Boardman, *Greek Burial Customs*, 329. Sobre Epicuro, ver Nock, *Essays*, 287 s.

²³² Ver B. A. van Groningen, *De antithese als Griekse denkvorm*, Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschap, Letteren en Schone Kunsten van België, vol. 15, parte 1 (Bruselas 1953); G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy* (Cambridge 1966).

²³³ T. Allen, *Homeri opera*, vol. 5 (Oxford 1912), 130.

²³⁴ Sobre Tebas, ver Zenobio 6.17 y O. Crusius, en *Corpus paroemiographorum Graecorum*, sup. (Hildesheim 1961), 5:92–95. Sobre Chipre, ver Dio Crisóstomo 64.3.

²³⁵ En la antigua Irlanda solía enterrarse a los niños no bautizados en espacios cercados situados en los límites del pueblo; sobre este punto, ver A. Rees y B. Rees, *Celtic Heritage*, 2.^a ed. (Londres 1973), 94. Sobre el carácter liminal de los linderos, ver E. Leach, *Culture and Communication* (Cambridge 1976), 33–36.

²³⁶ C. Bérard, *L'Herôon à la porte de l'ouest* (Berna 1970), 48–53; ver también L. Laurenzi, *Clara Rhodos* 8 (1936), 12; M. Gras, *Kokalos* 21 (1975), 49; P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir* (París 1981), 189–191.

²³⁷ Pueden encontrarse numerosos ejemplos sobre esta práctica en M. Küsters, «Das Grab der Afrikaner», *Anthropos* 14–15 (1919–1920), 639–728, y 16–17 (1921–1922), 183–229, 913–959; E. Doerr, «Die Bestattungsformen in Ozeanien», *Anthropos* 30 (1935), 369–420, 727–765; F. Speiser, «Über die Totenbestattung in Insel Melanesien», *Internationales Archiv für Ethnographie* 40 (1942), 125–173; W. Stöhr, *Das Totenritual der Dajak* (Colonia 1954), pássim; W. Déonna, «Cimetières de bébés», *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est* 6 (1955), 231–247; I. Schwidetsky, «Sonderbestattungen und ihre paläodemographische Bedeutung», *Homo* 16 (1966) 230–247, esp. 233–237 (gran riqueza de material).

²³⁸ Nilsson, *Geschichte*, 175, generaliza demasiado sobre este punto.

²³⁹ Aristóteles, fragmento 611, 28 Rose. Sobre Eritrea, ver Bérard, *L'Herôon*, 52. Sobre tumbas en el Paleolítico, ver H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, vol. 1 (Múnich 1966), 169.

²⁴⁰ *Praktika tes Archaïologikes Etairias* 1951, 123 (probablemente) y 1953, 92; R. S. Young, «Sepulturae intra urbem», *Hesperia* 20 (1951), 67-134; *Praktika* 1961, 5; *Archaïologikon Deltion* 20 (1965), B 40; *Athenische Mitteilungen* 81 (1966), 14 s. J. Rudhardt, «Sur quelques bûchers d'enfants découverts dans la ville d'Athènes», *Museum Helveticum* 20 (1963), 10-20, sugiere superflamente que la cremación infantil obedecía a razones de purificación.

²⁴¹ A. Dieterich, *Mutter Erde*, 3.^a ed. (Leipzig 1925); M. Eliade, *Traité de l'histoire des religions*, 2.^a ed. (París 1953), 217-219; Bérard, *L'Herôon*, 52.

²⁴² Nilsson, *Geschichte*, 175. Stöhr, *Das Totenritual der Dajak*, ha señalado también cómo la forma de disponer de un cadáver, bien se practicara una inhumación o un enterramiento, sólo formaba parte de un complejo mayor. El error más grave de Rohde y de otros fue aislar un detalle, aproximándose al hecho de un modo que no hacía justicia a la función de los ritos funerarios en su conjunto.

²⁴³ Plutarco, *Moralia* 612 A, B, establece que según las «costumbres y leyes antiguas y ancestrales» no existen ritos funerarios para los niños. Desgraciadamente, no sabemos nada sobre el preciso contenido o la datación de estas leyes, pero no parece improbable que la costumbre se remonte a la Edad Antigua.

²⁴⁴ Sobre Roma, ver J. E. King, «Infant Burial», *Classical Review* 17 (1903), 83 s.; H. J. Rose, «Nocturnal Funerals in Rome», *Classical Quarterly* 17 (1923), 191-194; Onians, *The Origins of European Thought*, 263 s.; Déonna, «Cimetières de bébés», 234-237; H. Wagenvoort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion* (Leiden 1956), 93-96; J. ter Vrugt-Lenz, *Mors immatura* (tesis, Univ. de Leiden 1960), 63-67; P. Boyancé, *Études sur la religion romaine* (Roma 1972), 73-89. Sobre el enterramiento en un muro, ver Fulgencio *Expositio sermonum antiquorum* 560.7. Sobre los dientes, ver Plinio, *Historia natural* 7.15.

²⁴⁵ Sobre las doncellas locrias, ver F. Graf, «Die lokrischen Mädchen», *Studi Storico-Religiosi* 2 (1978), 61-79. Para testimonios etnológicos, ver A. Brelich, *Paides e parthenoi* (Roma 1969), 60 n. 29. Sobre Roma, ver Tácito, *Anales* 13.17.2 (Británico); Servio, *Aeneis* 11.143.

²⁴⁶ Ver el extenso análisis de F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 4, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1963, n.º 10 (Wiesbaden 1963), 138-157. Para testimonios etnológicos, ver Schwidetzky, «Sonderbestattungen», 241-243.

²⁴⁷ Enterrar a los muertos era un deber religioso (escolio sobre Sófocles, *Antígona* 255) ya que el cadáver era impuro; sobre ese punto, ver Parker, *Miasma*, cap. 2.

²⁴⁸ Sobre Maratón, ver Pausanias 1.32.3; Bömer, *Untersuchungen*, 4: 132 s.; K. W. Welwei, *Unfreie im antiken Kriegsdienst*, vol. 1 (Wiesbaden 1974), 27 s. Sobre el Cerámico, ver Welwei, *ibidem*, 41.

²⁴⁹ Bömer, *Untersuchungen*, 4: 153.

²⁵⁰ Hertz, *Death and the Right Hand*, 85; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 2.^a ed. (París 1922), 310; A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951), 382-388; J. Cazeneuve, *Sociologie du rite* (París 1971), 141 s. J. Pentikäinen, «The Dead without Status», *Temenos* 4 (1969), 92-102, ha llegado a calificar estos casos particulares como

«muertos sin *status*», aunque no puede decirse que este término sea muy preciso, ya que los muertos precoces ocupan a veces en la vida después de la muerte un lugar más elevado que los muertos normales.

²⁵¹ Sobre África, ver L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort* (París 1975), 310; V. Bendl, «Die Bedeutung des "schlimmen Todes" bei den Ewe, Ghana», *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 21-22 (1979-1980), 57-82; sobre Indonesia, ver H. J. Sell, *Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens* (La Haya 1955); sobre Europa occidental, ver O. Mengis, «Arme Seelen», en Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch der deutschen Aberglaube*, vol. 1 (1927), 584-597; M. Haavio, «A running stream they dare na cross», *Studia Fennica* 8 (1959), 125-142; E. Moser-Rath, «Arme Seelen», en W. Peuckert (ed.), *Handwörterbuch der Sage*, vol. 1 (Gotinga 1962), 628-641; L. Pauli, *Keltischer Volksglaube* (Múnich 1975); sobre la Grecia moderna, ver R. Blum y E. Blum, *The Dangerous Hour* (Londres 1970), 70-76; T. Vlachos, «Geister- und Dämonenvorstellungen im Südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit», *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 25 (1971), 217-248, esp. 228 s.

²⁵² F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism* (New Haven 1922), 128-147, y *Lux perpetua*, 303-342; J. H. Waszink, «Biothanati», en Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 2 (1954), 391-394; Ter Vrugt-Lenz, *Mors immatura*; Lattimore, *Themes*, 186; E. Griessmair, *Das Motiv der Mors immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften* (Innsbruck 1966), 28-38; T. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, 2.^a ed., vol. 1 (Amsterdam 1974), 177-188; A.-M. Vêrilhac, *Παῖδες ἄωροι*, vol. 1 (Atenas 1978).

²⁵³ Roscher, *Ausführliches mythologisches Lexikon*, vol. 1 (1884), 1610; P. Maas, *Byzantinische Zeitschrift* 17 (1908), 224 s.; H. Hepding, *Hessische Blätter für Volkskunde* 23 (1924), 119-125; D. B. Oeconomides, «Yello dans les traditions des peuples Hellénique et Romain», *II' International Congress for Folk Narrative Research in Athens* (Atenas 1965), 328-334; Herter, *Kleine Schriften*, 50 s.

²⁵⁴ Sobre Akko, ver Roscher, *Ausführliches mythologisches Lexikon*, 1 (1884), 210 s.; L. Robert, *Monnaies grecques* (Génova 1967), 119-123; J. Strubbe, *Beiträge zur Namenkunde* 13 (1978), 378 s. Sobre Mormo, ver Roscher, *Ausführliches mythologisches Lexikon*, vol. 2, parte 2 (1894-1897), 3213; L. Robert, *Monnaies antiques en Troade* (París 1966), 119 s.; Herter, *Kleine Schriften*, 50; M. L. West, *ZPE* 25 (1977), 107. Sobre máscaras, ver Plutarco, *Moralia* 600 E; Arriano, *Epicteti dissertationes* 2.1.15, 3.22.106; Dio Crisóstomo, 5.17, 66.20; Timeo, *Lexicon Platonicum*, s. v. *mormolukeion*.

²⁵⁵ C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore* (Copenhague 1948), 79-84; ver también M. Kuusi, *Regen bei Sonnenschein* (Helsinki 1957), 371 s.

²⁵⁶ Cf. Nilsson, *Geschichte*, 226, y G. Binder, en Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum* 9 (1976), 84. Ver R. Kvideland, «Barnetru», en B. af Klintberg et al. (eds.), *Studier tillägnade Carl-Herman Tillhagen* (Lund 1976), 233-254; L. Honko, *Geisterglaube in Ingermanland*, vol. 1 (Helsinki 1962), 132.

²⁵⁷ *Odisea* 11.38-41, trad. S. H. Butcher y A. Lang, *The Odyssey of Homer*, 3.^a ed. (Londres 1887).

²⁵⁸ Lattimore, *Themes*, 187; R. Merkelbach, *Untersuchungen zu Odyssee*, 2.^a ed. (Múnich 1969), 189; K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, 2 vols. (Basilea y Stuttgart 1975), 1: 316. Zenodoto, Aristófanes, y Aristarco rechazaron el pasaje argumentando falta de con-

sistencia con lo que sigue, aunque Van Leeuwen (*ad locum*) califica acertadamente esta ob-
jeción de «inane crimen».

²⁵⁹ Hertz, *Death and the Right Hand*, 85; Schwidetzky, «Sonderbestattungen» 237 s.

²⁶⁰ Para un trabajo más reciente, ver K. E. Müller, «Zur Frage der Akentötung im westeurasiatischen Raum», *Paideuma* 14 (1968), 17-44; M. Gavazzi, «The Tradition of killing Old People», en L. Dégh et al. (eds.), *Folklore Today: A Festschrift for Richard M. Dorson* (Bloomington 1976), 175-180; E. Moser-Rath, «Altentötung», en K. Ranke (ed.), *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 1 (Berlín 1977), 388-395 (con una bibliografía más antigua).

²⁶¹ H. Becker, «Die endokannibalistischen Riten als früheste Erscheinungsform der Anthropophagie», *Zeitschrift für Ethnologie* 92 (1967), 248-253. Estrabón 4.5.4 atribuye la práctica a los habitantes de Ierne. No obstante, la reciente controversia en torno al tema del canibalismo nos pone en guardia ante una aceptación demasiado rápida de estos informes; ver W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology und Anthropophagy* (Nueva York 1979); P. Vidal-Naquet, *Les juifs, la mémoire et le présent* (París 1981), 197 ss.

²⁶² Ver S. Pembroke, «Women in Charge: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy», *Journal of the Warburg y Courtauld Institutes* 39 (1967), 1-36; I. Chirassi-Colombo, «The role of Thrace in Greek Religion», *Thracia* 2 (1974), 71-80; M. Detienne, *Dionysos mis à mort* (París 1977), 133-160; F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote* (París 1980); C. Segal, *Tragedy and Civilization* (Cambridge, Mass. 1981) 29 s.

²⁶³ Aristóteles, fragmento 611.29 Rose; Menandro, fragmento 797 Koerte; Teofastro, *Historia plantarum* 9.16.9; Meleagro, *Anthologia Graeca* 7.470; Estrabón, 10.5.6; Eliano, *Varia Historia* 3.37; Estobeo, *Anthologium*, ed. O. Hense, vol. 3 (Berlín 1894), 325 s. Para leyendas modernas, ver G. A. Megas, *Laographia* 25 (1967), 207-216.

²⁶⁴ P. von der Mühl, *Ausgewählte kleine Schriften* (Basilea 1975), 25, atribuye 11.38-41 a una catábasis de Heracles y se pregunta: «Deutet nicht die Parallele in Vergil 6, 306ff. darauf, dass sie (tres versos) –ähnlich wie ja auch im λ (Odyssey 11)– beim Eintritt des Herakles in die Unterwelt im Unterweltsgedicht standen». La idea de que los muertos precoces deben permanecer a las puertas de los infiernos también aparece en un epigrama de Esmirna publicado por I. Hendriks, *ZPE* 40 (1980), 200-205, reeditado en G. Petzl, *Die Inschriften von Smyrna*, vol. 1 (Bonn 1982), n.º 550.

²⁶⁵ Heráclito B 24 Diels/Kranz, fragmento 96a Marcovich, y fragmento 100 Kahn; Marcovich, *ibidem*, 510.

²⁶⁶ Sobre Maratón, ver Pausanias 1.32.4; *Inscriptiones Graecae*, 2.^a ed., vol. 2, 1006, 69 ss. Sobre Platea, ver Tucídides 3.58; Plutarco, *Aristides* 21; M. P. Nilsson, *Griechische Feste* (Leipzig 1906), 455 s.; N. Loraux, *L'Invention d'Athènes* (París 1981) 39-41. Otros ejemplos: Nilsson, *Geschichte*, 718; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément* (París 1962), 64; *Nouveaux choix d'inscriptions grecques* (París 1971), 19; *Inscriptiones Creticae*, vol. 3, iv.38 (probablemente); Bernand, *Inscriptions métriques*, 4.6.

²⁶⁷ Este culto ha sido objeto frecuente de debate; de reciente aparición, ver J. N. Coldstream, «Hero-cults in the Age of Homer», *Journal of Hellenic Studies* 96 (1976), 8-17; Burkert, *Griechische Religion*, 312-319; M. L. West, *Hesiod: Works and Days* (Oxford 1978), 370-373; C. Bérard, «Récupérer la mort du prince: Héroisation et formation de la cité»,

en G. Gnoli y J.-P. Vernant (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Cambridge y París 1982), 89-105; A. Snodgrass, «Les origines du culte des héros dans la Grèce antique», *ibidem*, 107-119. Sobre la muerte precoz, ver A. Brelich, *Gli eroi greci* (Roma 1958), 90.

²⁶⁸ E. Rohde, *Psyche*, 2.^a ed., 2 vols. (Friburgo y Berlín 1898), 1: 320-322; H. Usener, *Kleine Schriften*, vol. 4 (Leipzig y Berlín 1913), 478 s.; A. B. Cook, *Zeus*, vol. 2, parte 2 (Cambridge 1925), 22-29; Burkert, *Glotta* 39 (1961), 308; Nilsson, *Geschichte*, 72; G. Zuntz, *Persephone* (Oxford 1971), 316. En Grecia, las personas muertas por la acción de un rayo eran enterradas, nunca incineradas (Artemidoro 2.9). Según Plutarco, *Moralia* 665 C, no se enterraban nunca. Entre los romanos, la incineración, el enterramiento más frecuente, les estaba prohibido (Plinio, *Historia natural* 2.145). Acerca del *status* infranormal, ver J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine* (París 1957), 149 s.

²⁶⁹ Ver G. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, 2.^a ed. (Florenia 1963), 223-235; Calímaco, fragmento 98 Pfeiffer. Elevar a la categoría de héroe: Pausanias 6.6.10; Eliano, *Varia Historia* 8.18; Calímaco, fragmento 99 Pfeiffer, hace mención de sacrificios a Eutimo durante su vida. La leyenda sirve de tema a una novela holandesa: S. Vestdijk, *De held van Temesa* (La Haya y Rotterdam 1962).

²⁷⁰ Plutarco, *Rómulo* 28; Pausanias, 6.9.6-8; Orígenes, *Contra Celso* 3.25, 33; Eusebio, *Praeparatio evangelica* 5.34.2; Suidas, s. v. *Cleomedes*.

²⁷¹ Cf. también Herodoto (2.90; ver también Eliano, *De natura animalium* 10.21), quien menciona que, en Egipto, los cadáveres de los ahogados o de los que habían caído presas de los cocodrilos eran considerados supranormales y recibían los mejores funerales, ver A. Bataille, *Memnonia* (Cairo 1952), 59 s. (con bibliografía más antigua); J. Quaegebeur, *ZPE* 24 (1977), 246-250; R. A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis* (Leiden 1981), 90 s.

²⁷² Hertz, *Death and the Right Hand*, 153 n. 339; J. Bayet, *Croyances et rites dans la Roma antique* (París 1971), 133 s. Con relación a los muertos por acción de un rayo, Burkert, *Griechische Religion*, 305, observa: «Blitztod ist Vernichtung und Erwählung zugleich»; también W. Speyer, *Antike und Abendland* 24 (1978), 59 s., y Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 10 (1978), 1124-1127.

²⁷³ Nilsson, *Geschichte*, 182-184; Burkert, *Griechische Religion*, 300, 317. La tradición del pasaje de Platón es analizada por P. Courcelle, «L'âme au tombeau», en *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (París 1974), 331-336.

²⁷⁴ Sobre la conexión entre la importancia atribuida a los ancestros y la creencia en los fantasmas, ver K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 2.^a ed. (Harmondsworth 1973), 701-724.

²⁷⁵ Sobre las Antesterias, ver L. Deubner, *Attische Feste* (Berlín 1932), 93-123; H. S. Versnel, *Triumphus* (Leiden 1970), 245-250, y «Destruction, Devotio and Despair», esp. 587-591; W. Burkert, *Homo necans*, *RGVV*, vol. 32 (Berlín y Nueva York 1972), 236-273, y *Griechische Religion*, 358-364; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londres 1977), 107-120. Sobre la documentación relativa a los distintos elementos del festival, remito al lector a la obra de Burkert, *Homo necans*, en la que se incluyen numerosas notas y bibliografía.

²⁷⁶ Sobre la importancia del vino, ver Jenofonte, *Respublica Lacedaemonionum* 1.3; Alkimos, *FGrH* 560 F 2; Eliano, *Varia Historia* 2.38; Ateneo 10.429 A; ver también F. Graf, «Milch, Honig und Wein», en G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Roma 1980), 209-221, esp. 216; A. Henrichs, «Changing Dionysiac Identities», en B. F. Meyer (ed.), *Self-Definition in the Greco-Roman World* (Londres 1982). En Roma, el vino también estaba prohibido a las mujeres: G. Piccaluga, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 35 (1964), 202-223. Sobre el simposio, ver I. Trunpf, «Über das Trinken in der Poesie des Alkaios», *ZPE* 12 (1973), 139-160; Von der Mühl, *Ausgewählte kleine Schriften*, 483-505; O. Murray, *Early Greece* (Brighton 1980), 197-203; Henrichs, «Changing Dionysiac Identities», § 1.1.

²⁷⁷ Graf, «Milch, Honig und Wein», 215; añadir Bremmer, *Arethusa* 13 (1980), 295 n. 49 y *ZPE* 39 (1980), 33.

²⁷⁸ Festivales de recogida de los primeros frutos: V. Lanternari, *La grande festa*, 2.^a ed. (Bari 1976). Día de San Martín: P. Sartori, *Sitte und Brauch*, vol. 3 (Leipzig 1914), 266; Meuli, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, 155 s.

²⁷⁹ Focio, s. v. *miara héméra*; Burkert, *Homo necans*, 242 s.

²⁸⁰ Ver Parke, *Festivals*, 112, y Versnel, «Destruction, *Devotio* and Despair», 590 n. 207. Este último establece una esclarecedora comparación con la anciana sacerdotisa de la Parentalia romana. Sobre la posición de las mujeres mayores, ver W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (Londres 1968), 175. Mujeres mayores borrachas eran blanco de burlas corriente en la comedia, lo cual sugiere que la prohibición de beber vino no se aplicaba de forma estricta entre las mujeres de edad; sobre ese punto, ver H. G. Oeri, *Der Typ der komischen Alten in der griechischen Komödie* (Basilea 1948), 13-18, 39-46; J. W. Salomonsson, «Der Trunkenbold und die trunkene Alte», *Bulletin Antieke Beschaving* 55 (1980), 65-135.

²⁸¹ R. Pfeiffer sobre el fragmento de Calímaco 178.2 (esclavos); Plutarco, *Antonio* 70 (misántropo).

²⁸² Cf. Versnel, «Destruction, *Devotio* and Despair», 590; ver Burkert, *Homo necans*, 248; Henrichs, «Changing Dionysiac Identities», § 1.1.

²⁸³ Nicandro, *Theriaca* 861 s. y escolio en línea 860.

²⁸⁴ J. G. Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, 3.^a ed., vol. 3 (Londres 1912), 73, 75 s. Burkert, *Homo necans*, 244, hace referencia a estos pasajes pero se decanta por la interpretación de una evolución a partir de costumbres relacionadas con la caza,

²⁸⁵ Versnel, «Destruction, *Devotio* and Despair», 590. Sobre *communitas*, ver V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors* (Ítaca y Londres 1974), 231-299.

²⁸⁶ Sobre el silencio, ver O. Casel, *De veterum philosophorum silentio mystico*, *RGVV*, vol. 16 (Giessen 1919); G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, *RGVV*, vol. 20 (Giessen 1925); K. H. Basso, «To give up on Words: Silence in Western Apache Culture», *Southwestern Journal of Anthropology* 26 (1970), 213-230; U. Ruberg, *Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters* (Múnich 1978).

²⁸⁷ V. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Nueva York 1978), 250.

²⁸⁸ Zenobio 4.33; Focio, s. v. *thyradze Kares*; Suidas, s. v. *thyradze Kares*, también en Pausanias (Gr.), *Θ* 20 Erbse.

²⁸⁹ O. Crusius, en *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer*

Folge, 2.^a sec., vol. 35 (Leipzig 1884), 265-267; Rohde, *Psyche* 1, 239 n. 2; J. G. Frazer, *The Scapegoat*, 3.^a ed. (Londres 1913), 152 s.; J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3.^a ed. (Cambridge 1922), 34-36, 42-49; L. Malten, *RE* supl. 4 (1924), 883-900. L. Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. 5 (Oxford 1909), 221 n. b, acusó incluso a algunos eruditos de ignorancia antropológica por preferir la lectura Kares.

²⁹⁰ R. Ganszyniec, «Θύραζε Κάρες», *Eranos* 45 (1947), 100-113 M. H. A. L. van der Valk, «Θύραζε Κάρες or Κήρες», *Revue des études grecques* 76 (1963), 418-420; J. Brunel, «Cariens ou Κήρες aux Anthestéries: le problème philologique», *Revue philologique* 41 (1967), 98-104; A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, 2.^a ed., rev. por J. Gould y D. Lewis (Oxford 1968), 14; Burkert, *Homo necans*, 251; F. Graf, *Gnomon* 51 (1979), 213 n. 22.

²⁹¹ Burkert, *Homo necans*, 250-255, ha tomado una dirección diferente y, aceptando ambas lecturas, ha intentado reconciliarlas sugiriendo que los Keres o «espectros» y los Kares o «primeros habitantes» son en realidad idénticos aunque recibían el nombre de Kares en Ática. La diferencia habría sido causada por una antigua declinación *Kêr, *Kâros, que se habría desarrollado de forma diferente en distintos dialectos: en Ática se habría convertido en Kares, en Jonia devendría Keres. No obstante, es posible refutar esta ingeniosa solución en términos lingüísticos y tampoco nuestras fuentes apoyan la idea de una variación dialéctica; sobre este punto, ver R. S. P. Beekes, «Κήρες, Κάρες: root nouns of the type *Cêr, *Caros?», *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, n.º 36, 1977, 5-8.

²⁹² Cf. Nilsson, *Geschichte*, 225; ver Pickard-Cambridge, *Dramatic Festivals*, 15 n. 1.

²⁹³ J. ter Vrugt-Lenz, *Mnemosyne* 4, n.º 15 (1962), 238 (espíritus destructivos); Burkert, *Homo necans*, 252 (espectros) sigue aquí a U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1 (Berlín 1931), 272, pero, en mi opinión, su interpretación no resulta convincente.

²⁹⁴ Ver también J. Brunel, «D'Athènes à Marseilles», *Revue des études anciennes* 69 (1967), 15-30.

²⁹⁵ La interpretación de Kares como ancestros, que evidentemente deriva de Meuli, *Gesammelte Schriften*, 1: 184, es insostenible, ya que Meuli derivó a su vez «las procesiones de mendigos» (*Bettelumzüge*), que normalmente se llevaban a cabo en torno a la Navidad y al Martes de Carnaval, de un comportamiento similar tras la muerte de personas importantes entre los pueblos «primitivos». Nos encontramos aquí ante una de las asunciones reduccionistas que ocasionalmente se encuentran en el trabajo de Meuli, cuyo opus científico gira en su totalidad en torno a las costumbres asociadas a la muerte de hombres y animales. El punto débil de la interpretación de Meuli es que no aclara cómo y por qué una costumbre asociada al duelo iba a derivar en un rito periódico; tampoco, por qué el sentido de esta evolución no podría ser el contrario.

²⁹⁶ Ver en especial los siguientes estudios: *The Forest of Symbols* (Londres 1967), 93-111; *The Ritual Process* (Londres 1969); *Dramas, Fields and Metaphors* (Ítaca y Londres 1974); «Process, System and Symbol: New Anthropological Synthesis», *Daedalus* 1977, n.º 3, 61-80; *Process, Performance y Pilgrimage* (Nueva Delhi 1979).

²⁹⁷ Ovidio, *Fastos* 5.433; J. G. Frazer, *The Magic Art*, 3.^a ed. (Londres 1912), 53, y *The Scapegoat*, 159 ss.

²⁹⁸ Este punto ha sido examinado por Versnel, en «Destruction, *Devotio* and Despair», 589 n. 206. El autor insiste en la identificación de los Keres y las almas de los muertos.

²⁹⁹ L. Tobler, *Kleine Schriften zur Volks- und Sprachkunde* (Frauenfeld 1897), 79-105 («Die Mordnächte und ihre Gedenktage»); ver también L. Zehnder, *Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik* (Basilea 1976), 301 s.

³⁰⁰ Este tema particular ha sido frecuente objeto de estudio del disidente historiador suizo H. G. Wackernagel, *Altes Volkstum der Schweiz* (Basilea 1956), pássim. Hans Georg Wackernagel (1895-1967), hijo del gran filólogo Jacob Wackernagel, nieto del conocido erudito alemán Wilhelm Wackernagel, y amigo de Karl Meuli en sus últimos años de vida (ver F. Jung en Meuli, *Gesammelte Schriften*, 2:1164, 1201 n. 3), condensó en *Altes Volkstum* la mayor parte de sus estudios sobre la historia antigua suiza. Dichos estudios tienen una gran importancia en la historia de la relación entre fiesta y revolución, y resultan muy valiosos a la hora de analizar la posición que los jóvenes ocupaban en la sociedad, pero durante su vida no le reportaron el reconocimiento que merecía y han sido pasados por alto en debates recientes, lo cual es de lamentar. T. Bühler, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 68 (1968), 237-245, ha publicado una bibliografía completa de los escritos de Wackernagel. En este contexto, me gustaría agradecer al Dr. iur. W. Wackernagel la información aportada sobre su padre. Sobre festivales y rebelión en Suiza, consultar también los siguientes estudios de P. Weidkuhn: «Ideologiekritisches zum Streit zwischen Fasnacht und Protestantismus in Basilea», *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 65 (1969), 36-74; «Fastnacht-Revolte-Revolution», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 21 (1969), 189-206; «Carnival in Basle», *Cultures* 3 (1976), 29-53.

Desde hace poco tiempo, contamos con los brillantes análisis sobre los sangrientos carnavales romanos de E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans* (París 1979); ed. inglesa: *Carnival in Romans*, trad. M. Feeney (Nueva York 1980). Sobre Francia, ver también N. Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Londres 1975), 152-187; R. Pillorget, *Les mouvements insurrectionnels en Provence* (París 1975); D. Fabre, «La fête éclatée», *L'Arc* 1976, n.ºs 65, 68-75; Y.-M. Bercé, *Fête et révolte* (París 1976). Sobre revolución, rebelión y simbolismo del carnaval, ver también M. de Ferdinandy, «Carnival and Revolution», *Atlas*, febrero de 1964, 98-104; Davis, *Society and Culture*, 124-151 («Women on top»), reeditado en B. A. Babcock (ed.), *The Reversible World* (Londres 1978), 147-190; P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Londres 1978), 199-205.

³⁰¹ Rohde, *Psiqué*, 1: 239 s.; Meuli, *Gesammelte Schriften*, 1: 222; Parke, *Festivals*, 116.

³⁰² Sobre Temístocles, ver Possis, *FGrH* 480 F 1. Sobre Pollis, ver Calímaco, fragmento 178 Pfeiffer; ver R. Scodel, *ZPE* 39 (1980), 37-40; J. Zetzel, *ZPE* 42 (1981), 31-33. Sobre Jenócrates, ver Diógenes Laercio 4.8; resulta tentador pensar que esta juerga fue organizada para, o quizá por, Platón durante su estancia en la corte de Dionisio. Esta evidencia «feliz» no ha sido tomada en cuenta de manera suficiente por los eruditos que creen en un retorno de los muertos durante las Antesterias. Por ejemplo, Versnel, «Destruction, *Devotio* and Despair», 590 s., nos dice que los muertos «eran agasajados en medio del respeto y el temor», lo cual es pura ficción; nuestras fuentes no indican nada parecido. Tampoco sabemos si en Atenas el diluvio (más adelante) estaba relacionado con «los abominables crímenes del asesinato y el canibalismo»; la leyenda del diluvio ateni-

se se desconoce por completo. M. P. Nilsson, *Eranos* 15 (1915), 182, reeditado en sus *Opuscula*, vol. 1 (Lund 1951), 147, ya advertía en contra de estos sombríos retratos.

³⁰³ El *hieros gamos*, que probablemente se celebraba al final del Coes, fue quizá otro signo de la vuelta al orden social normal; sobre este punto, ver Versnel, «Destruction, *Devotio* and Despair», 589, 591.

³⁰⁴ Una regresión tecnológica similar tenía lugar en Eritrea durante la Tesmoforia, cuando las mujeres no freían la carne sino que la secaban al sol; la Tesmoforia constituía también un festival en el que se alteraba el orden cultural normal; sobre este punto, ver Plutarco, *Moralia* 298 C; Graf, *Eleusis*, 179; Burkert, *Griechische Religion*, 365-370; M. Dietenne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (París 1979), 183-214.

³⁰⁵ Ver Bremmer, en Vernaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, 9-22. Sobre Argos, ver Plutarco, *Moralia* 303 A; Eliano, *Varia Historia* 3.39; escolio sobre Eurípides, *Orestes* 932.

³⁰⁶ Burkert, *Homo necans*, 265 s.; Versnel, «Destruction, *Devotio* and Despair», 591.

³⁰⁷ Burkert, *Homo necans*, índice s. v. *Sinfliut*; G. Piccaluga, *Lykaon* (Roma 1968), 69-75; F. Graf, *Museum Helveticum* 36 (1979), 19.

³⁰⁸ Burkert, *Homo necans*, 266, analiza los juegos que se llevaban a cabo tras los sacrificios, lo que parece menos apropiado en este caso. Sobre juegos funerarios, ver L. E. Roller, «Funeral Games in Greek Literature, Art and Life» (tesis, Univ. de Pensilvania 1977) y «Funeral Games in Greek Art», *American Journal of Archaeology* 85 (1981), 107-119.

³⁰⁹ Burkert, *Homo necans*, 266-269; J. Hani, «La fête athénienne de l'Aïora et le symbolisme de la balançoire», *Revue des études grecques* 91 (1978), 107-122; R. Scodel, *ZPE* 39 (1980), 37-40; S. Angiolillo, «La visita di Dioniso a Ikarios nella ceramica attica», *Dialoghi di Archeologia*, n. s. 3 (1981), 13-22.

³¹⁰ Herodoto 7.129; Baton, *FGrH* 268 F 5; Nonnos, *Dionysiaca* 6.373 ss.; C. Sourvinou-Inwood, *Classical Quarterly* 24 (1974), 194 s.; Meuli, *Gesammelte Schriften*, 1: 298 s. y 2: 1041 s. Sobre «ritos de inversión» clásicos similares, ver Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven*, vol. 3 (Wiesbaden 1961), 173-195; H. Kenner, *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Welt* (Klagenfurt 1970), 82-95, pero ninguno de estos análisis es enteramente satisfactorio. Un análisis antropológico mucho más profundo sobre esta clase de rito lo constituyen los estudios pioneros de Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa* (Oxford 1956), 109-136, y *Order and Rebellion in Tribal Africa* (Londres 1963), 110-136; P. L. van den Berghe, «Institutionalized Licence and Normative Stability», *Cahiers d'études africaines* 3 (1963), 413-423; E. Norbeck, «African Rituals of Conflict», *American Anthropologist* 65 (1963), 1254-1279; P. Weidkuhn, «The quest for legitimate rebellion», *Religion* 7 (1977), 167-188; Babcock (ed.), *The Reversible World*, *passim*.

³¹¹ Meuli, *Gesammelte Schriften*, 1: 298 s., continúa la línea de trabajo de Von der Mühl, *Ausgewählte kleine Schriften*, 436-441; Nilsson, *Griechische Feste*, 37.

³¹² Acerca de Pelor, como lectura original del término, y no Pelorios, como se ha aceptado normalmente, ver P. Maas, *Gnomon* 4 (1928), 571.

³¹³ Sobre los importantes cambios de actitud de la colectividad hacia los muertos y la muerte, ver el interesantísimo estudio de G. Sourvinou-Inwood, «To die and enter the

House of Hades: Homer, Before and After», en J. Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death* (Londres 1981), 15-39.

³¹⁴ I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker* (Estocolmo 1958), 123, 148, 161, 166.

³¹⁵ H. Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien* (Múnich 1965), 267; Å. Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians* (Estocolmo 1953), 494 s.

³¹⁶ Heráclides Póntico, fragmento 89 Wehrli.

³¹⁷ Empédocles B 117, 127, 140 Diels/Kranz. Sobre las almas de los árboles y las plantas en la mitología y paradoxografía griegas, ver A. Henrichs, «“Thou shalt not kill a Tree”: Greek, Manichaean and Indian Tales», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 16 (1979), 85-108, esp. 85-92, 98.

³¹⁸ Agustín, *Contra Adimantum* 22, *De moribus Manichaeorum* 17.56; *Códice Mani de Colonia* 6.1 ss., 9.1 ss.; L. Koenen, *Illinois Classical Studies* 3 (1978), 176 ss.; Henrichs, «Thou shalt not kill a tree».

³¹⁹ Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen*, 265-270.

³²⁰ Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 495-501.

³²¹ I. Paulson, «Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischen Völkern», *Ethnos* 23 (1958), 127-157.

³²² Ver H. Rahn, «Tier und Mensch in der homerischen Auffassung der Wirklichkeit», *Paideuma* 5 (1953-54), 277-297, 431-480, y «Das Tier in der homerischen Dichtung», *Studium Generale* 20 (1967), 90-105; U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Amsterdam 1976), 9 n. 21.

³²³ Hesiodo, fragmento 204.139 Merkelbach/West; Píndaro, *Olimpia* 8.39, *Nemea* 1.47; ver también M. L. West, *Classical Quarterly* 11 (1961), 134-136; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972), 165; B. C. Claus, *Toward the Soul* (New Haven y Londres 1981), 63.

³²⁴ Rahn, «Das Tier», 98 s.; W. J. Verdenius, «Archaische denkpatronen 3», *Lampas* 5 (1972), 116 n. 23.

³²⁵ Ver el exhaustivo análisis de H.-J. Paproth, en *Studien über das Bärenzeremoniell*, vol. 1 (Upsala 1976).

³²⁶ K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, 2 vols. (Basilea y Stuttgart 1975), 2: 950-954; A. M. di Nola, *Antropologia religiosa* (Florenia 1974), 201-262; A. Tanner, *Bringing Home Animals* (Nueva York 1979), 136-181.

³²⁷ Ver el detallado análisis de J. Henninger, «Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens», en J. Szabadsalvi y Z. Ujváry (eds.), *Studia ethnographica et folkloristica in honorem Béla Gunda* (Debrecen 1971), 673-702.

³²⁸ Sobre América, ver Hultkrantz, *Conceptions of the soul*, 497-510, y en Å. Hultkrantz (ed.), *The Supernatural Owners of Nature* (Estocolmo 1961), 53-64; J. Haekel, «Der “Herr der Tiere” im Glauben der Indianer Mesoamerikas», *Mitteilungen Museum für Völkerkunde Hamburg* 25 (1959), 60-69; O. Zerries, «Wildgeister und Jagdritual in Zentralamerika», ibídem, 144-150, y *Wild- und Buschgeister in Südamerika* (Wiesbaden 1954). Sobre África, ver H. Baumann, «Afrikanische Wild- und Buschgeister», *Zeitschrift für Ethnologie* 70 (1938), 208-239. Sobre Asia, ver I. Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und*

Fische) in *Nordeurasien* (Estocolmo 1961). Sobre el antiguo Oriente Próximo, ver W. Déonna, «Daniel le "Maître des Fauves"», *Artibus Asiae* 12 (1949), 119-140, 347-374; W. Dostal, *Archiv für Völkerkunde* 12 (1957), 87-91, y «Über Jagdbrauchtum in Vorderasien», *Paideuma* 8 (1962), 85-97; M. Höfner, «Ta'lab un der "Herr der Tiere" im antiken Südarabien», in *Al-Bahit. Festschrift Joseph Henninger* (St. Augustine 1976), 145-153. En el sexto milenio a. C., en Çatal Hüyük, ya encontramos una Señora de los Leopardos; ver J. Mellaart, *Çatal Hüyük* (Londres 1967), lám. 9.

³²⁹ Ver el importante estudio de L. Röhrich, *Sage und Märchen* (Friburgo 1976), 142-195, 313-321; ver también G. Eis, *Forschungen zur Fachprosa* (Berna y Múnich 1971), 292-296; H. P. Pütz, «Der Wunderer und der Herr der Tiere», *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 31 (1977), 100-115; M. Bertoletti, «Le ossa e la pelle dei buoi», *Quaderni storici* 14 (1979), 470-499.

³³⁰ E. Spartz, «Das Wappenbild des Herrn und der Herrin der Tiere in der minoisch-mykenischen und frühgriechischen Kunst» (tesis, Univ. de Múnich 1962); C. Christou, *Potnia Theron* (Tesalónica 1968); W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 267 s., y, especialmente, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Los Ángeles, Berkeley y Londres 1979), 78-98, 176-187.

³³¹ C. Martin, *Keepers of the Game* (Los Angeles, Berkeley y Londres 1978).

³³² El paso de la caza a la agricultura aparece reflejado en varios mitos; sobre este punto, ver G. Piccaluga, *Minutal* (Roma 1974), 77-94; ver también M. Detienne, *Dionysos mis à mort* (París 1977), 64-77.

³³³ Burkert, *Griechische Religion*, 446, 448. El origen de esta noción se remonta al menos al tiempo de Pitágoras; ver Jenófanes B 7 Diels/Kranz.

³³⁴ B 136 s. Diels/Kranz; ver G. Zuntz, *Persephone* (Oxford 1971), 219-226.

³³⁵ Aristojenos, fragmento 29a Wehrli.

³³⁶ G. Becker, *Geist und Seele im Altsächsischen und im Althochdeutschen* (Heidelberg 1964).

³³⁷ Ver H. Lixfeld, «Die Guntramsage (AT 1645A)», *Fabula* 13 (1972), 60-107; ver también V. Meyer-Matheis, *Die Vorstellung eines alter ego in Volkserzählungen* (tesis, Univ. de Friburgo 1973).

³³⁸ H. F. Feilberg, *Sjaeleiro* (Copenhague 1914), 51 s. Sobre Feilberg, ver B. G. Alver, «Henning Frederik Feilberg (1831-1921)», *Arv* 25-26 (1969-1970), 225-238.

³³⁹ Acerca de cruzar agua, ver «A running stream they dare na cross», *Studia Fennica* 8 (1959), 125-142. Sobre el motivo del puente, ver P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (Viena 1973), esp. 127 s. Sobre el motivo del tesoro, ver H. Fielhauer, *Sageengebundene Höhlennamen in Österreich*, Wissenschaftliche Beihefte zur Zeitschrift «Die Höhle» 12 (1969), 33-37 («Die Schatz in der Höhle»); M. Eliade, *Zalmoxis the Vanishing God* (Chicago 1972), 27-30.

³⁴⁰ J. R. W. Sinninghe y M. Sinninghe, *Zeeuwsch Sagenboek* (Zutphen, Holanda 1933) 118 s. Cito la primera parte del cuento solamente, ya que las posteriores aventuras de Jan no tienen interés aquí.

³⁴¹ También Lixfeld, «Die Guntramsage», 86.

³⁴² Lixfeld, *ibidem*, 65 ss.

³⁴³ Ver, por ejemplo, J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age* (París 1977), ed. ingl.: *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, trad. A. Goldhammer (Chicago y Londres 1980); C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi* (Turín 1976), ed. ingl.: *The Cheese and the Worms*, trad. J. Tedeschi y A. Tedeschi (Baltimore y Londres 1980); J.-C. Schmitt, *Le Saint lévrier* (París 1979).

³⁴⁴ E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (París 1975), 608, ed. ingl.: *Montaillou, the Promised Land of Error*, trad. B. Bray (Nueva York 1978), 351 s.

Bibliografía

Adkins, A. W. H.

1970: *From the Many to the One*. Londres.

Arbman, E.

1926: «Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien, I», *Le Monde Oriental* 20, 85-222.

1927: «Untersuchungen, II», *Le Monde Oriental* 21, 1-185.

1963: *Ecstasy or Religious Trance*, vol. 2. Estocolmo.

Bérard, C.

1970: *L'Herôon à la porte de l'Ouest*. Berna.

Bickel, E.

1925: *Homerischer Seelenglaube*. Berlín.

Böhme, J.

1929: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*. Leipzig y Berlín.

Bolton, J. D. P.

1962: *Aristeas of Proconnesus*. Oxford.

Bömer, F.

1961: *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 3. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1961, n.º 4. Wiesbaden.

1963: *Untersuchungen*, vol. 4. Abhandlungen 1963, n.º 10. Wiesbaden.

Bremmer, J.

1979: «The Arrival of Cybele», en M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, 9-22. Leiden.

Burkert, W.

1972a: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.

1972b: *Homo necans*, *RGVV*, vol. 32. Berlín y Nueva York.

1977: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, etc.

1980: «Neue Funde zur Orphik», *Informationen zum altsprachlichen Unterricht* (Steiermark, Austria) 2: 27-42.

Claus, B. C.

1981: *Toward the Soul*. New Haven y Londres.

Cole, S.

1980: «New Evidence for the Mysteries of Dionysos». *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21: 223-238.

Darcus, S. M.

1979a: «A Person's Relation to $\Psi\upsilon\chi\eta$ in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets», *Glotta* 57: 30-39.

1979b: «A Person's Relation to $\varphi\rho\eta\nu$ in Homer, Hesiod and the Lyric Poets», *Glotta* 57: 159-173.

1980a: «How a Person relates to $\theta\upsilon\mu\acute{o}s$ in Homer», *Indogermanische Forschungen* 85.

1980b: «How a Person relates to $\nu\acute{o}os$ in Hesiod and the Greek Lyric Poets», *Glotta* 58: 33-44.

1981: «The Function of $\theta\upsilon\mu\acute{o}s$ in Hesiod and the Greek Lyric Poets», *Glotta* 59: 147-155.

Detienne, M.

1977: *Dionysos mis à mort*. París.

Dodds, E. R.

1951: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley y Los Angeles [Los griegos y lo irracional, Alianza Editorial, 2001].

1973: *The Ancient Concept of Progress*. Oxford.

Douglas, M.

1975: *Implicit Meanings*. Londres y Boston.

Dover, K. J.

1974: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford.

Eliade, M.

1964: *Shamanism*. Londres. [El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, trad. de Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires 1960].

1972: *Zalmoxis, the Vanishing God*. Chicago [De Zalmoxis a Gengis-Kahn, trad. Jesús Valiente Malla, Cristiandad, Madrid 1985].

Felten, W.

1975: *Attische Unterweltdarstellungen des VI. und V. Jh. v. Chr.* München.

- Fischer, H.**
1965: *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*. München.
- Frazer, J. G.**
1913: *The Scapegoat*, 3.^a ed. Londres.
- Gottschalk, H. B.**
1980: *Heraclides of Pontus*. Oxford.
- Graf, F.**
1974: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vor-hellenistischer Zeit*, RGVV, vol. 33. Berlín y Nueva York.
1980: «Milch, Honig und Wein», en G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, 209-221. Roma.
1983: *Nordionische Kulte*. Roma.
- Haavio, M.**
1959: «A running stream they dare na cross», *Studia Fennica* 8:125-142.
- Harrison, E. L.**
1960: «Notes on Homeric Psychology», *Phoenix* 14: 63-80.
- Henrichs, A.**
1979: «“Thou shalt not kill a tree”: Greek, Manichaean and Indian Tales», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 16: 85-108.
1982: «Changing Dionysiac Identities», en B. F. Meyer (ed.), *Self-Definition in the Greco-Roman World*. Londres.
- Herter, H.**
1975: *Kleine Schriften*. München.
- Hertz, R.**
1960: *Death and the Right Hand*. Londres.
- Hultkrantz, Å.**
1953: *Conceptions of the soul among North American Indians*. Estocolmo.
- Jarkho, V. N.**
1968: «Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung», *Philologus* 112: 147-172.
- Kessels, A.**
1978: *Studies on the Dream in Greek literature*, 2.^a ed. Utrecht.
- Kurtz, D. C. y J. Boardman.**
1971: *Greek Burial Customs*. Londres.
- Láng, J.**
1973: «The Concept of Psyche», *Acta ethnographica academiae scientiae Hungaricae* 22: 171-197.

- Lattimore, R.**
1962: *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, 2.^a ed. Urbana.
- Lixfeld, H.**
1972: «Die Guntramsage (AT 1645A)», *Fabula* 13: 60-107.
- Lloyd-Jones, H.**
1971: *The Justice of Zeus*. Berkeley, Los Ángeles y Londres.
- Mannhardt, W.**
1884: *Mythologische Forschungen*. Estrasburgo.
- Meuli, K.**
1975: *Gesammelte Schriften*, 2 vols. Basilea y Stuttgart.
- Meyer-Matheis, V.**
1973: *Die Vorstellung eines alter ego in Volks-erzählungen*. Tesis, Universidad de Friburgo.
- Mühl, P. v. d.**
1975: *Ausgewählte kleine Schriften*. Basilea.
- Nilsson, M. P.**
1906: *Griechische Feste*. Berlín.
1967: *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1, 3.^a ed., Múnich.
- Nock, A. D.**
1972: *Essays on Religion and the Ancient World*, Z. Stewart (ed.), 2 vols. Oxford.
- Onians, R. B.**
1954: *The Origins of European Thought*, 2.^a ed. Cambridge.
- Oppenheim, A. L.**
1956: *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 46, n.º 3. Filadelfia.
- Otto, W. F.**
1923: *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*. Berlín.
- Parke, H. W.**
1977: *Festivals of the Athenians*. Londres.
- Parker, R.**
1983: *Miasma*. Oxford.
- Paulson, I.**
1958: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*. Estocolmo.
- Peuckert, W.**
1960: *Verborgenes Niedersachsen*. Gotinga.

Rahn, H.

1967: «Das Tier in der homerischen Dichtung», *Studium Generale* 20: 90-105.

Rohde, E.

1898: *Psyche*, 2 vols., 2.^a ed., Friburgo y Berlín. Ed. ingl.: *Psyche*, trad. H. B. Willis, Londres 1925 (citado a partir de la edición alemana). [*Psiqué: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, trad. Salvador Fernández Ramírez y José M. Pomares, Ed. Labor 1973].

Schnauffer, A.

1970: *Frühgriechischer Totenglaube*. Hildesheim y Nueva York.

Schwidetzky, I.

1966: «Sonderbestattungen und ihre paläodemographische Bedeutung», *Homo* 16: 230-247.

Snell, B.

1975: *Die Entdeckung des Geistes*, 4.^a ed. Gotinga. Ed. ingl.: *The Discovery of the Mind*, trad. T. G. Rosenmeyer, Oxford 1953 (citado a partir de la edición alemana).

Staehler, K. P.

1967: *Grab und Psyche des Patroklos*. Münster.

Sydow, C. W. v.

1948: *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen.

Thomas, K.

1973: *Religion and the Decline of Magic*, 2.^a ed. Harmondsworth.

Turner, V.

1969: *The Ritual Process*. Londres.

1974: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ítaca y Londres.

Verdenius, W. J.

1970: «Archaische denkpatronen 2», *Lampas* 3: 98-113.

1972: «Archaische denkpatronen 3», *Lampas* 5: 98-121.

Versnel, H. S.

1980: «Destruction, *Devotio* and Despair in a Situation of Anomy: the Mourning for Germanicus in Triple Perspective», en G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, 541-618. Roma.

Wackernagel, H. G.

1956: *Altes Volkstum der Schweiz*. Basilea.

Wagenvoort, H.

1966: *Inspiratie door bijen in de droom*. Mededelingen der Koninklijke

Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde,
Nieuwe Reeks, vol. 29, n.º 8. Amsterdam.

Widengren, G.

1969: *Religionsphänomenologie*. Berlín.

Zuntz, G.

1971: *Persephone*. Oxford.

Índice de pasajes

- Agustín, *Contra Adimantum* 22: n. 318;
La ciudad de Dios, 18.18: n. 61;
De moribus Manichaeorum, 17.56: n. 318
- Alceo, ed. Voigt, fr. 38: n. 213
- Alkimos, *FGrH* 560, F 2: n. 276
- Andócides, *On the Mysteries*, 137 s.: n. 214
- Apolonio, *Mirabilia*, 3: 33, 40, n. 82; 4:
n. 103; 6: n. 62
- Apuleyo, *Metamorfosis*, 8.8: n. 198
- Aquiles Tacio, 5.16: n. 214; 7.13: 43
- Aristófanes, *Las ranas*, 190 s.: 77; 211-219:
87; *Fragmentos*, fr. 222: n. 200
- Aristojenos, ed. Wehrli, fr. 29a: n. 335
- Aristóteles, *La constitución de Atenas*, 1:
n. 220; *Historia Animalium*, 551 A: 67;
Metafísica, 1.3: n. 87; *Fragmentos*, fr.
611, 28: n. 239; fr. 611, 29: n. 263
- Arquiloco, *Fragmenta*, 9-13: n. 214
- Arriano, *Epicteti dissertationes*, 2.1.15: n.
254; 3.22.106: n. 254; 4.7.31: 72
- Artemidoro, 2.9: n. 268; 4.4: 43
- Ateneo, 10.429 A: n. 276
- Baton, *FGrH* 268, F 5: n. 310
- Bion, ed. Kindstrand, F 70: n. 215
- Calímaco, 1.13: 43; *Fragmenta*, fr. 98:
n. 269; fr. 99: n. 269; fr. 178: n. 281,
n. 302
- Cicerón, *Tusculanas*, 1.104: n. 223
- Clearco, ed. Wehrli, fr. 7: 45-46, n. 116
- Códice Mani de Colonia*, 6.1 ss.: 91, n. 318;
9.1 ss.: n. 318; 54.1: 40, n. 81
- Conon, *FGrH* 26, F 1 18: n. 68
- Demócrito, ed. Diels/Kranz 68, B 166:
65, n. 185
- Demóstenes, 43.58: 76
- Dio Crisóstomo, 5.17: n. 254; 31.85:
n. 214; 66.20: n. 254; 73.7: n. 216
- Diodoro Sículo, 3.33.5: 78; 16.25.2: 72;
18.47.3: 72; 18.67.6: n. 216
- Diógenes, *Epístolas*, 25: n. 223
- Diógenes Laercio, 1.35: n. 90; 4.8: n. 302;
6.79: n. 223; 8.20: 69; 8.21: 69
- Eliano, *De natura animalium*, 1.51: n. 190;
10.21: n. 271; *Varia Historia*, 2.26:
n. 62; 2.38: n. 276; 3.37: n. 263; 3.39:
n. 305; 4.7: n. 221; 8.18: n. 269
- Empédocles, ed. Diels/Kranz 31, B 17.21:
41; B 117: n. 317; B 127: n. 317; B 136
s.: 94, n. 334; B 140: n. 317
- Escolios sobre *Antígona*, Sófocles 255:
n. 247
- Escolios sobre *Equites*, Aristófanes 729:
n. 103
- Escolios sobre *Orestes*, Eurípides 932:
n. 305
- Escolios sobre *Theriaca*, Nicandro 860:
n. 283
- Esquilo, *Euménides*, 103: 68; 104: 46;
Psicagogos, *Papiro Colonia* 3.125: n. 177
- Esquines, 3.244: 75; 3.252: n. 218
- Estacio, *Silvae*, 2.1.154-156: n. 198
- Estobeo, 3.325 s.: n. 263; 3.728: n. 221;
5.1119: n. 223
- Estrabón, 10.5.6: n. 263; 11.8.6: 78;
11.11.3: 78; 11.11.8: 78; 14.6.3: 43
- Eurípides, *Las fenicias*, 1630: n. 215

Eusebio, *Praeparatio evangelica*, 5.34.2: n. 270
 Eustaquio, 1701-1702: n. 213
 Filarco, *FGrH* 81, F 33: n. 94
 Filostrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, 4.10: n. 62
 Focio, s. v. *miara héméra*: n. 279; s. v. *thyradze Kares*: n. 288
 Fulgencio, *Expositio sermonum antiquorum*, 560.7: n. 244
 Heráclides Póntico, ed. Wehrli, fr. 51c: n. 99; fr. 76-89: n. 111; fr. 89: n. 316; fr. 93: n. 112
 Heráclito, ed. Diels/Kranz 22, B 24: n. 265
 Hermias, *In Phaedrum*, 75: n. 68
 Herodoto, 1.216: 78; 2.90: n. 271; 3.102: 39; 3.116: 33; 4.12: 15; 4.14: 32-33; 4.15: 33; 4.36: 43, n. 99; 5.114: 80; 7.129: n. 310; 9.85: 76
 Hesiodo, *Escudo*, 131: 69; *Trabajos y días*, 687: n. 214; *Fragmentos*, fr. 204.139: n. 323
 Hipérides, *Pro Euxenippo*, 18: n. 218; *Pro Lycophrone*, 20: n. 218
 Hipócrates, *De victus rationae*, 4.86: 46-47, n. 120
 Homero, *Himno a Hermes*, 43: 90; *Ilíada*, I.3: 27; I.225: 93; I.282: 51; I.608: 54; II.188: 54; II.536: 52; III.63: 50; III.273: 27; IV.152: 49-50; IV.245: 92; IV.309: 50; IV.524: 50; V.155: 62; V.296: 61, 63; V.450: 65; V.670: 54; V.685: 62; V.696: 26; V.697 s.: 50; VI.17: 62; VI.61: 53; VI.101: 51; VI.326: 49; VI.335: 54; VI.523 s.: 54; VII.95: 49; VII.131: 62; VII.428: 54; VIII.123: 63; VIII.202: 49; VIII.315: 63; VIII.413: 54; IX.237-239: 51; IX.322: 26; IX.409: 27; IX.646: 54; X.4: 53; X.43: 54; X.482: 52; XI.55: 27; XI.263: 63; XI.403: 49;

XI.407: 49; XII.150: 92; XII.386: 62; XIII.163: 49; XIII.654: 62; XIII.704: 92; XIV.518: 27, 61; XV.79-83: n. 90; XVI.157: 92; XVI.203: 54; XVI.453: 26; XVI.468: 50, 92; XVI.505: 27; XVI.529: 51; XVI.621: 52; XVI.688: 50; XVI.856: 27, 61; XVII.20-22: 92; XVII.234: 49; XVII.451: 92; XVII.456: 92; XVII.476: 92; XVII.678: 92; XVII.742: 92; XIX.27: 62; XIX.202: 51; XX.169: 54, 93; XX.174: 48; XXI.201: 63; XXI.569: 26; XXII.58: 62; XXII.96: 52; XXII.161: 26; XXII.263: 92; XXII.362: 26-27, 61; XXII.467: 30, 61; XXII.475: 49; XXIII.72: 64; XXIII.72-76: 71; XXIII.101: 68; XXIII.104-107: 65; XXIII.284: 93; XXIII.443: 93; XXIII.468: 92; XXIII.880: 92; XXIV.50: 63; XXIV.514: 54; XXIV.712: 27; XXIV.724: 27; *Odisea*, 1.89: 51; 2.237: 27; 3.74: 27; 3.450: 92; 3.455: 92; 4.796: 65; 5.23: 50; 5.308-321: n. 214; 6.320: 50; 7.36: n. 90; 7.224: 62; 7.308 s.: 54; 8.78: 50; 9.523 s.: 27; 10.493-496: 68; 10.495: 64, 69; 10.521: 64, 68; 10.536: 68; 10.560: 61; 11.29: 64; 11.38-41: n. 257, n. 264; 11.41: 68; 11.49: 64; 11.51-83: 71; 11.65: 61; 11.83: 64; 11.84: 63; 11.201: 49; 11.207 s.: 64; 11.90: 63; 11.467-540: 71; 11.476: 64; 11.543-567: 71; 11.572-575: 67; 11.601-627: 67; 11.602-604: 66; 14.426: 92; 17.301: 92; 18.344: 54; 20.355: 64; 24.5: 68; 24.9: 68; 24.14: 64; 24.520: 51

Inscripciones, Bernand, *Inscriptions métriques*, 4.6: n. 266; 18.8: n. 200; *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 147: n. 217; *Inscriptiones Creticae* 3.IV.38: n. 266; *Inscriptiones Graecae* 2, 1006: n. 266; *Nouveaux choix d'inscriptions grecques*, 19: n. 266; Petzl, *Die Inschriften von Smyrna*, 550: n. 264; *Lois*

- sacrées de l'Asie Mineure*, 114: n. 94;
Lois sacrées des cités grecques, 82: n. 94;
 96: n. 94; *Lois sacrées des cités grecques*,
Supplément, 56: n. 94; 64: n. 266; 88 s.:
 n. 94
 Isócrates, 16.26: n. 220
- Jenófanes, ed. Diels/Kranz 21, B 7:
 n. 333; B 136 s.: n. 334
- Jenofonte, *Ciropaedi*, 8.7.21: 46; *Respublica*
Lacedaemoniorum, 1.3: n. 276
- Justino, 43.4.6: 85
- Licurgo, *Leocares*, 113: 72; *Fragmentos*,
 fr. 85: n. 99, n. 103
- Luciano, *Elogio de la mosca*, 7: n. 82, 56
- Macrobio, *Saturnalia*, 5.21.16: n. 91
- Marcelino, *Vita Thucydides*, 22: n. 216
- Meleagro, *Anthologia Graeca*, 7.470: n. 263
- Menandro, *Fragmentos*, 797: n. 263
- Nepote, *Foción*, 4: n. 216
- Nicandro, *Theriaca*, 861 s.: n. 283
- Nicolaus Damascenus, *FGrH* 90, F 60:
 n. 220
- Nonnos, *Dionysiaca*, 6.373 ss.: n. 310
- Orígenes, 3.25: n. 270; 3.32: n. 82; 3.33:
 n. 270; 4.57: n. 190
- Ovidio, *Fastos*, 2.609: n. 204; 5.422: n. 204;
 5.433: n. 297; *Metamorfosis*, 10.49: n.
 198; 15.389: n. 190
- Parménides, ed. Diels/Kranz 28, B 4.1: 41
- Pausanias, 1.29.7: 76; 1.32.3: n. 248;
 1.32.4: n. 266; 2.28.3: 79; 3.19.11-13: n.
 68; 4.22.7: 72; 6.6.7-11: 80; 6.9.6-8: n.
 270; 6.21.9-11: 79; 8.23.7: 79; 9.39.13:
 70; 10.20.2: 76
- Pausanias (Gr.), ed. Erbse, xxxix 20:
 n. 288
- Pericles, *FGrH* 3, F 119: n. 213
- Píndaro, *Nemea*, 1.47: n. 323; *Olimpia*,
 8.39: n. 323; *Fragmentos*, fr. 131a: 20,
 n. 8; fr. 131b: 20, n. 8, 46-47, 65
- Platón, *Cratilo*, 399 D, E: n. 35; *Gorgias*,
 524-525: 68, n. 196; *Leyes*, 855 A: 72;
 873 C: 72; 873 D: 75; 909 C: 72;
República, 5 3 D: n. 88; 571 D: n. 119;
 615 C: 78; *Sofista*, 354 A: n. 88;
Simposio, 219 A: n. 88; *Teeteto*, 164 A:
 n. 88
- Plinio, *Historia natural*; 2.145: n. 268; 7.15:
 n. 244; 7.174: 33-34, n. 82; 10.56: n.
 190; 33.150: n. 91
- Plutarco, *Antonio* 70: n. 281; *Aristides*, 21:
 n. 266; *Cimón*, 19: 80; *Cleomenes*, 39:
 n. 190; *Moralia*, 298 C: n. 304; 300-
 301: 42; 303 A: n. 305; 307 C: 72; 308:
 n. 221; 328 C: 78; 549 A: n. 220; 592-
 593: n. 82; 600 E: n. 254; 612 A, B: n.
 243; 665 C: n. 268; 833 A: n. 216; 849
 C: n. 221; 1040 B: 77; *Foción*, 38.3: n.
 216; *Rómulo*, 21: n. 209; 28: n. 270;
Solón, 12: n. 220
- Porfirio, *De la abstinencia*, 4.21: 78
- Possis, *FGrH* 480, F 1: n. 302
- Procopio, *Historia de las guerras*, 2.14: 78
- Propercio, 4.7.7: n. 198
- Servio, *Aeneis*, 5.95: n. 190; 11.143: n. 245
- Silio Itálico, 12.547-550: n. 198
- Sófocles, *Ajax*, 1047 ss.: n. 215; *Antígona*,
 26-30: 71, n. 215; *Fragmentos*, 879:
 n. 203
- Suidas, s. v. *Abaris*: n. 103; s. v. *Cleomedes*:
 n. 270; s. v. *thyradze Kares*: n. 288
- Tácito, *Anales*, 13.17.2: n. 245
- Tales, ed. Diels/Kranz 11, A 1: n. 90
- Teles, 29: n. 216, n. 222
- Teofastro, *Historia plantarum*, 9.16.9: n.
 263
- Teognis, 569: 69; 711 ss.: n. 213; 985: n. 90
- Tertuliano, *De anima*, 46.9: n. 68

Tibulo, 1.10.37: n. 198; 2.6.38-40: n. 198

Timeo, *Lexicon Platonicum*, s. v.

monnolukeior: n. 254

Tucídides, 1.126: n. 220; 1.136.6: n. 214;
3.58: n. 266

Valerio Máximo, 5.3. ext. 3: n. 216

Virgilio, *Eneida*, 2.270-279: n. 198; 6.265:
n. 204; 6.306 ss.: n. 264; 6.446: n. 198;
6.450: n. 198; 6.494: n. 198

Vita Melaniae, 23: n. 207

Vita Pachomii, 104: n. 207; 121: n. 207

Yámblico, *Vida de Pitágoras*, 19: 44; 85:
94; 91: n. 99; 134: n. 62; 136: n. 62;
140: n. 99

Zenobio, 4.33: n. 288, 85

Índice analítico

- Aalders, G. J. D., 111
 Abaris, 43, 44, 45, 108-109
 Adkins, A. W. H., 100, 112
 Adler, B., 109
 adolescentes:
 e infernos, 78-79
 inhumación de, 75
alóroi, 77-79
aiôn:
 de los vivos, 26-27
 en el momento de la muerte, 62
 Akko, 77, 121
 Alcetas, 72
 Alcmeonida, 72, 118
 Alfito, 77
 Alföldi, A., 39, 105, 117
 aliento:
 y alma de vida, 21
 y *psiqué*, 30-31
 Allen, T., 119
 alma:
 análisis del, 17-19, 21-23
 como homúnculo, 73-74, 95
 de las plantas, 91
 de los animales, 91-94
 dualidad del, 21, 47-48, 56-58, 95
 en el momento de la muerte, 61-67
 en forma animal, 38-39, 54-56, 95-98
 en los Veda, 21, 103
 errante, 40-41, 95-98
 estudios sobre, 19-21
 tipo unitario de, 21-22, 31-32, 56-58
 transmigración de, 55, 59-60, 65-66, 91
 y el cuervo, 33, 38-39
 y ritos funerarios, 60-61, 71-81
 alma de los muertos:
 como *homo totus*, 64
 heridas del, 68
 lenguaje del, 68, 69
 movimiento del, 69
 silencio del, 68-69
 y alma de los vivos, 89-90
 y almas del cuerpo, 68
 y cuerpo de los muertos, 67-71
 y *eidôlon*, 64-65
 y risa, 69-70
 y ritos funerarios, 60-61
 y serpiente, 65-66
 y sombra, 64
 alma de vida, 21, 30-31, 48
 alma del aliento, 30-31
 alma inteligente, 42, 46
 alma libre:
 alada, 73-74, 119
 como alma de los muertos, 59-60
 con forma animal, 55-56
 de animales, 91-94
 definición de, 21, 27-28
 en Homero, 29-30
 en la Edad Antigua, 32-47
 errante, 27-28, 36-37
 localización de, 27-28
 y el *nous*, 41-42
 y el sueño, 37, 46-47
 y el trance, 36-37, 40-41
 y la muerte, 36-37
 y la *psiqué*, 29-31
 alma(s) del ego:
 de animales, 91-92
 definición de, 21, 47-49, 52-53

- y alma libre, 41-42
 Alver, B., 100, 129
 ancestros, regreso de, 88-89
 ancianos, matanza de, 78-79
 Angiolillo, S., 127
anima, 31
 animales, alma de, 91-94
 Antesterias, 81, 84, 86, 88-89, 123, 126
 Antígona, 72
 aparecidos, 81
 Apolo:
 como arquero, 108
 como cuervo, 39, 105
 Apolonio de Tiana, 38, 40
 Arbmán, E., 21-22, 25, 27, 29-30, 45, 47,
 56-57, 59, 61, 99, 100-101, 103-104
 Arens, W., 122
 Arimaspos, 33, 40, 105
 Aristeas, 32-33, 35-37, 40, 43-44, 46-47, 103
 Aristócrates, 72
 Aristóteles, y el alma, 45-46
arne Seelen, 77
 Artemisa, 79, 93
 Asche, L., 107
 Asia central, influencia de, 38-40, 42-44
 Avanzin, A. v., 109
 Áyax, 75
 Ayora, 88

 Baal, J. v., 108
 Babcock, B., 126-127
 Barnes, J., 114
 Barre, W. La, 116
 Basso, K. H., 124
 Bataille, A., 123
 Baumann, H., 128
 Bayet, J., 123
 Bayonne, H., 104
 Becker, G., 99, 129
 Becker, H., 122
 Beekes, R. S. P., 125
 Bendl, V., 121
 Benveniste, E., 101, 106, 113

 Benz, E., 104
 Bérard, C., 119-120, 122
 Bercé, Y., 126
 Berg, G., 103
 Berghe, P. L. v. d., 127
 Bergquist, B., 107
 Bernand, A., 116, 122
 berserk, 51, 112
 Bertolletti, M., 129
biaiothanatoi, 77-81
 Bickel, E., 99, 111, 115
 Bicknell, P. J., 115
 Bieler, L., 115
 bilocación, 36-38
 Binder, G., 121
 Blacker, C., 110
 Blaicher, G., 117
 Blok, A., 99
 Blum, E., 121
 Blum, R., 121
 Boardman, J., 118-119
 Bodewitz, H., 103
 Bogoras, W., 104-105
 Böhme, J., 100-101, 111-113
 Bolelli, T., 113
 Bologna, C., 105
 Bolton, J. D. P., 103, 108, 110
 Bömer, F., 120, 127
 Boulay, J. du, 113
 Bowie, E. L., 104
 Boyancé, P., 120
 Brelich, A., 113, 120, 123
 Bremmer, J. A., 103, 106, 114, 118,
 124, 127
 Brisson, L., 109, 116
 Bruce, G. C., 105
 brujas, 86
 Brunel, J., 125
 Buber, M., 83
 Bühler, T., 126
 Burke, P., 126
 Burkert, W., 43-45, 85, 87, 103, 105-111,
 114-115, 117, 122-125, 127-129

- cabeza:
 y oráculo, 44
 y *psiqué*, 27
 Calder, W. M., 99
 Cameron, R., 106
 Cames, G., 105
 canibalismo, 78-79, 126
 Cantárida, 42
 canto fúnebre, 65
 carios, 85-87
 Carus, F. W., 107
 Casel, O., 124
 caza, 93-94
 Cazeneuve, J., 120, 123
 Celano, Thomas de, 104
 Cerámico, 76, 120
 Cerri, G., 118
 Chadwick, N. K., 108
 chamanismo:
 en Escitia, 44
 en Grecia, 32-45, *pássim*
 en India, 43, 108
 en Irán, 39-40
 Chamay, J., 116
 Chantaine, P., 102, 111, 113
 Cheyns, A., 111
 Chirassi-Colombo, I., 122
cholos, 54
 Christiansen, R. T., 104
 Christou, C., 129
 Chytroi, 87-88
 Cimón, 80
 Claus, B. C., 100-101, 111-113, 128
 Clearco, 45
 Clemoes, P., 107
 Cleomedes, 38, 80
 Closs, A., 106
 Coes, 82-87, 88, 127
 Coldstream, J. N., 122
 Cole, S., 102, 107
communitas, 83
 contaminación, 72
 Cook, A. B., 123
 Courcelle, P., 119, 123
 Craigie, W. A., 106
 cremación, y enterramiento, 74-75
 Cross, F. M., 109
 Crusius, O., 119, 124
 cuerpo, alma(s) del:
 con forma animal, 55-56
 de los vivos, 47-53
 definición de, 21, 47-48
 en el momento de la muerte, 62-63
 Cumont, F., 119, 121
 Daniélou, J., 119
 Danza de los Espíritus, 36, 104
 Daraki, M., 112
 Darcus (Sullivan), S., 100, 103, 111-112
 Davis, N. Z., 126
 Degani, E., 101
 Dégh, L., 103, 122
 Déonna, W., 101, 119-120, 129
 desvanecimientos:
 psiqué y, 26
 thymós y, 49-50
 Detienne, M., 111, 122, 127, 129
 Deubner, L., 102, 117, 123
 Devereux, G., 113
 Dewey, R., 106
 Dickson, A., 109
 Dierauer, U., 128
 Dieterich, A., 120
 Dietrich, B. C., 116
 Diller, H., 111
 diluvio, 87-88
 Dinzelbacher, P., 129
 Dioniso, 42, 81-82, 87, 107
 Diószegi, V., 106
 Dittenberger, W., 118
 Dodds, E. R., 25, 32, 38, 43-44, 46-47,
 102-103, 105, 108-111, 116
 Doerr, E., 119
 Donlan, W., 103
 Dostal, W., 129
 Douglas, M., 69, 117

- Dover, K. J., 100, 113
Dowden, K., 110
Drosowski, G., 111
Dumézil, G., 51, 101, 112, 119
Durkheim, E., 115
dusmenēs, 51, 68
- eidōlon*, 64-65, 89
Eis, G., 129
elfos, 86
Eliade, M., 44, 106, 108-110, 120, 129
Empédocles:
 como hacedor de milagros, 45
 y las plantas, 91
 y los animales, 94
Empedotimo, 45, 110
encrucijada de tres caminos, 72
endocanibalismo, 78
enterramiento:
 de adolescentes, 75-76
 de ancianos, 78
 de esclavos, 76-77
 de niños, 75-76
 de suicidas, 75
 deber de, 76
 en el hogar, 72,
 eplhistēmi, 102
 falta de, 71-72
 y cremación, 74-75
Epicuro, 74, 119
Er, 78
Es, W. A. v., 119
esclavos:
 después de la muerte, 76-77
 en el Coes, 82
 enterramiento de, 76-77
espectro, 64, 69
espino cervical, 82-83
euphrōn, 53-54
Eutimo, 38, 80, 123
Evans-Pritchard, E. E., 99, 115
Fabre, D., 126
fabulate, 34-35
fantasmas, 81-83
Farnell, L., 125
Fehrle, E., 117
Feilberg, H., 95, 129
Fellman, A. C., 113
Fellman, M., 113
Felten, W., 118
Ferdinandy, M. de, 12
festivales recogida primeros frutos, 82-83
Festugière, A.-J., 101, 110
facts, 77-78
Fielhauer, H., 129
Finley, M. I., 103
Fischer, H., 99, 103, 111, 113-115, 118,
 128
flecha, 43-44, 108
Fluck, H., 117
Foción, 72
Foti, G., 107
Fraenkel, H., 100
Frame, D., 112
Francisco, san, 38
Frazer, J. G., 115, 124-125
Frisch, P., 102
Frisk, H., 102, 111
Fritz, K. v., 111
funerarios:
 juegos, 88
 ofrendas, 75-76
 ritos, 60-61, 71-89
Furseo, 36
Ganszyniec, R., 125
García Gual, C., 116
Gauger, J.-D., 109
Gavazzi, M., 122
Gelo, 77-78
Gennep, A. v., 73, 118
George, B., 115
Gianelli, G., 123
Gignoux, P., 106
Gilgamesh, 40

- Ginzburg, C., 130
 Glotz, G., 118
 Gluckman, M., 108, 127
 Gnoli, G., 106, 123
 Goff, J. Le, 130
 Gomperz, T., 107
 Gonda, J., 110
 Goody, J., 114
 Gottschalk, H. B., 108, 110
 Graf, F., 106, 115, 120, 124-125, 127
 Granberg, G., 103
 Gras, M., 119
 Graz, L., 113
 Griessmair, E., 121
 Griffiths, J. G., 116
 grifos, guardianes del oro, 39
 Groningen, B. A. v., 119
 Günter, H., 105
- Haavio, M., 105, 121
 Haeckel, J., 128
 Hakluyt, R., 104
 Hallpike, C. R., 114
 Hani, J., 127
 Harrison, E. L., 100, 111
 Harrison, J., 125
 Hartog, F., 122
 Harva, U., 106
 Hatt, G., 108
 Hatto, A. T., 105
 Hendriks, I., 122
 Hengel, M., 111
 Henninger, J., 128
 Henrichs, A., 99, 106, 124, 128
 Hepding, H., 121
 Heracles, 72, 122,
 en los infiernos, 66-67
 en Tasos, 43, 107
 Heráclides Póntico, 43, 45, 108, 110, 128
 Hermotimo, 32, 33-36, 40-47, 56, 106-107
 héroes, 79
 elevar a la categoría de, 79-80
 Herter, H., 116, 121
- Hertz, R., 60, 73, 80, 114-115, 118, 120,
 122-123
 Heyl, J. A., 104
hieros gamos, 127
 Hipérides, 118
 Hirneto, 79
 Hochegger, H., 100
 Hodgen, M. T., 100
 Höfler, O., 112
 Höfner, M., 129
 Honko, L., 103, 108-109, 116, 121
 Hopf, C., 114
 Hopfner, T., 110, 121
 hormigas, guardianas de oro, 39-40
 Horst, P. W. v. d., 115
 Hultkrantz, Å., 30-31, 42, 48, 52-55, 64,
 66-67, 99-100, 102-105, 107, 110-116,
 119, 128
 Hundt, J., 102
- Ingenkamp, H. G., 100
 Ireland, S., 112
- Jarkho, V., 103
 Jenócrates, 126
 Jensen, A. E., 120
 Johnson, R., 35, 104
 Johnson, R., 117
- kardia:*
 de animales, 93
 de los vivos, 54
 Kares/Keres, 81, 84-86, 89, 125-126
 Keel, O., 105
 Kenner, H., 127
kêr:
 de animales, 93
 de los vivos, 54
kêrarai, 82
 Kessels, A., 102, 114
 Kilborne, B., 102
 King, J. E., 120
 Kittredge, G. L., 109

- Klingbeil, W., 109
 Koenen, L., 106, 128
 Köves-Zulauf, T., 107
 Kretzenbacher, L., 109
 Kroeber, A. L., 119
 Kruyt, A. C., 99
 Kurtz, D. C., 118-119
 Küster, E., 115
 Küsters, M., 119
 Kuusi, M., 121
 Kvideland, R., 121
- Lacey, W. K., 124
 Lambrechts, P., 109
 Lang, H., 104
 Láng, J., 100, 103
 Lanternari, V., 124
 Lattimore, R., 118, 121
 Laufer, B., 106
 Laurenzi, L., 119
 Leach, E. R., 119
lebender Leichnam, 100
 Lecouteux, C., 106
 Leertouwer, L., 99
 Leeuw, G. v. d., 115
 Leeuwen, J. v., 122
 lemurias, 86
 Leonimo, 105
 Lesky, A., 100
 Lévi-Strauss, C., 113
 Lévy-Bruhl, L., 120
 Lichačevs, D., 117
 liminal, periodo, 85-86
 Lincoln, B., 112
lipopsyche, 100
 Lixfeld, H., 113, 129
 Lloyd, G. E. R., 119
 Lloyd-Jones, H., 99-100, 113, 115
 Lócrida, doncellas de, 76
 Long, H. S., 114
 Loorits, O., 103
 Loraux, N., 122
 Lot-Falck, E., 110, 112
- Lowie, R., 102
 lupercales, 69-70
 Luther, W., 107
 Lynch, J. P., 111
lyssa, 51, 112
- Maas, P., 121, 127
 Malten, L., 107, 125
manes, 86
 Mangani, G., 103
 maniqueos, 91
 Mannhardt, W., 117
 Maratón, 76, 79, 120, 122
 Maringer, J., 116
 Marti, P., 113
 Martin, C., 129
 Martin, R., 107
 máscaras, 77, 85, 88
 Mauss, M., 113
 McCall, G., 117
 Megas, G., 122
 Melena, J. L., 110
 Meletinski, E., 105
 Mellaart, J., 129
memorate, 34-35, 48
 Mengis, O., 121
menos:
 como furor marcial, 51
 de los animales, 92
 de los muertos, 64
 de los vivos, 51-53
 en el momento de la muerte, 62-63
 Mensching, G., 124
 Merkelbach, R., 121
 Meuli, K., 32, 38, 44, 88, 103-105, 108,
 121, 124-128
 Meyer-Matheis, V., 104, 107, 129
 Meyerson, I., 113
 Miles, A., 107
 Miles, G. B., 111
 Mitropolou, E., 116
 Mogk, E., 109
 Monseur, E., 101

- Mooney, J., 104
 Moravcsik, G., 108
Mordnächte, 86
 Mormo, 77, 121
 Morris, C., 113
 Moser-Rath, E., 121-122
 muchachos, como médiums, 45-46
 muerte:
 actitud hacia, 89-90
 anormal, 77-81
 en el mar, 71
 en trance, 35-36
 por rayo, 79
 prematura, 77-79
 y alma errante, 35-37
 muerto:
 infranormal, 76-77, 80-81
 supranormal, 80-81
 mujeres, exclusión de, 42-43
 Mühl, P. v. d., 122, 124, 127
 Müller, K. E., 122
 Müller-Karpe, H., 119
 Murray, O., 124

 Nagy, G., 112, 115
 Naumann, H., 109
 Naumann, I., 109
 Navidad, 87
 Negelein, J. v., 115
 Nehring, A., 100
 Neraudeau, J.-P., 117
 Neri, F., 36, 38
 Nietzsche, F., 19
 Nikitas, A. A., 101
 Nilsson, M. P., 60, 65, 67, 75, 88,
 100, 108, 114-116, 118, 120-123,
 125, 127
 niños:
 inhumación de, 75-76
 e infiernos, 76-78
 Nioradze, G., 105
 Nock, A. D., 74, 119
 Nola, A. M. di, 117, 128

noos:
 de los animales, 91-92
 de los muertos, 68
 de los vivos, 50
 de Tiresias, 64, 68
 en el momento de la muerte, 62-63
 velocidad del, 42
 Ver también *nous*
 Norbeck, E., 127
 norte:
 y Abaris, 44
 y Aristas, 38
 norte de Asia, influencia del, 32
nous, de Hermotimo, 41-42
 Ver también *noos*
 Nyberg, H. S., 106

 Oecolampadio, 117
 Oeconomides, D. B., 121
 Oeri, H. G., 124
 Onesilo, 80
 Onians, R. B., 100-101, 111-113, 115, 120
 Oosten, J. G., 99-100
 Oppenheim, A. L., 102
 Opstelten, J. C., 113
 Orestes, 83
 Orfeo, 44
 orfismo, 42
 Orión, 67
 Otto, W. F., 28, 99, 111, 114-115
 Overholt, T. W., 104

panspennia, 87
 Panyagna, E. R., 109
 Paoli, U. E., 117
 Paproth, H. J., 128
 Parke, H. W., 123-124, 126
 Parker, R., 118, 120
 Pauli, L., 121
 Paulson, I., 59, 101-103, 110-112, 114, 128
 Pausanias, 72, 76, 118, 120
 Peek, W., 101
 Peloria, 88, 127

- Pembroke, S., 122
- Pentikäinen, J., 103, 120
- Peterson, E., 106, 110
- Pettazzoni, R., 108
- Petzl, G., 122
- Petzoldt, L., 109
- Peuckert, W., 104, 121
- Pfeiffer, R., 101, 124
- phrenes*:
- de los animales, 92
 - de los vivos, 53
 - en el sueño, 46
 - y *menos*, 51
 - y *noos*, 53
 - y *thymós*, 49
- Piccaluga, G., 117, 124, 127, 129
- Pickard-Cambridge, A., 125
- Pillorget, R., 126
- Pirecmes, 72
- Pitágoras:
- bilocación de, 38
 - en los infiernos, 68
 - y la risa, 69
- Pitoigia, 81-82
- plantas, alma de las, 91
- Platea, 76, 79
- Poland, F., 107
- Polinices, 90
- Porzig, M., 101
- Pösl, F., 104
- potencias del ego:
- de los vivos, 53-54
 - definición de, 53
 - en la muerte, 63
- Pouilloux, J., 107
- Pradel, F., 115
- prapides*, 54
- primero de mayo, 86
- Proconeso, 29
- Propp, V. J., 117
- psiqué*:
- como alma libre, 29-30
 - como homúnculo, 27, 73
 - como mariposa, 67
 - de los animales, 92
 - de los muertos, 63
 - de los vivos, 26-32
 - en el momento de la muerte, 61-62
 - en el sueño, 46-47
 - en Homero, 26-27
 - en las plantas, 91
 - en ojo, 101
 - etimología de, 30-32
 - localización de, 27
 - y *aión*, 26-27
 - y alma libre, 29-30
 - y alma unitaria, 31-32, 57-58
 - y Dioniso, 42
 - y *eidólon*, 64-65
 - y el sueño, 28-29
 - y *thymós*, 50, 62
 - y trans migración de las almas, 114
- Puchner, W., 117
- Pugliese Carratelli, G., 107
- Puhvel, M., 118
- Pütz, H. P., 129
- Quaegebeur, J., 123
- Radloff, W., 105
- Rahn, H., 128
- Ranke, K., 117, 122
- Räsänen, M., 109
- rayo, 79, 123
- rebelión, 86-87, 126
- Redfield, J., 112
- Rees, A., 119
- Rees, B., 119
- Regenbogen, O., 100-101, 115
- Reinach, A., 109
- Reinach, S., 117
- renacimiento, de animales, 92-94
- Renehan, R., 116
- revolución, 86-87, 126
- rhêtea*, 101
- Ricci, C., 36

- Richardson, N. J., 117
 Richter, W., 102
 risa, 69-70
 Risch, E., 112
risus paschalis, 70
 ritos de inversión, 82, 85-86, 88, 127
 ritos de tránsito, 72-73, 87-88
 Rix, H., 111
 Robert, L., 102-103, 108, 121
 Rochholz, E. L., 115
 Rohde, E., 19-20, 28, 38, 45, 99, 101, 105, 110, 120, 123, 125-126
 Röhrich, L., 129
 Roller, L. E., 127
 Rose, H. J., 120
 Ross, A., 109
 Ross, W. D., 110
 Roux, G., 107
 Roy Ladurie, E. Le, 126, 130
 Ruben, W., 108
 Ruberg, U., 124
 Rudhardt, J., 120
 Ruijgh, C. J., 111-112
 Rusten, J. S., 115
 Rusu, V., 116
 Rusyayeva, A. S., 107
- Salomonsson, J. W., 124
 Samético, 72, 118
 Samter, E., 117
 San Martín, día de, 82, 124
 Sarri, F., 114
 Sartori, P., 124
sauvol, 17
 Schaefer, H. H., 106
 Schmidt, I. J., 105
 Schmidt, J. P., 117
 Schmitt, J.-C., 130
 Schmitt, R., 106, 112
 Schnauffer, A., 100-101, 111, 114, 119
 Schröder, D., 110
 Schröter, R., 112
 Schwidetzky, I., 119-120, 122
- Scodel, R., 126-127
 Segal, C., 122
 Seligmann, C. G., 109
 Sell, H. J., 121
 Señor de los Animales, 93, 128-129
 Señora de los Animales, 93, 128-129
 serpiente, 65-66, 92
 Siberia, influencia de, 38-40, 42
 silencio:
 de los muertos, 68-69;
 en el ritual, 83
 simposio, 82-83
 Sinninghe, J. R. W., 129
 Sinninghe, M., 129
 Sísifo, 71
 Slings, S. R., 116
 Sloet, L. A. J. W., 106
 Smith, K. F., 101
 Smith, M., 106
 Snell, B., 17, 57, 99-100, 111-112, 114-115
 Snodgrass, A., 102-123
 Sokolowski, F., 107-108, 122
sóma, 68
 sombra, 64
 Sourvinou-Inwood, C., 100, 127
 Spartz, E., 129
 Speiser, F., 119
 Spencer, H., 99
 Speyer, W., 123
 Staehler, K. P., 118
 Steel, F. L. D., 112
 Steidle, B., 117
 Stettner, W., 114
 Stöhr, W., 119
 Straten, F. T. v., 102
 Strubbe, J., 121
 sueño, 27-29
 sueño, alma del, 29
 suicidas:
 enterramiento de, 75
 y la vida después de la muerte, 76-77
 supervivencia, concepto de, 26
 Sydow, C. W. v., 34, 77, 103, 121

- Tanner, A., 128
 Temístocles, 87, 126
 Tesmoforia, 127
 Thieme, P., 112
 Thode, H., 104
 Thomas, K., 99, 117, 123
 Thomas, L.-V., 121
 Thompson, S., 106-107
thymós:
 de los animales, 92
 de los muertos, 68
 de los vivos, 48-50, 62
 en el momento de la muerte, 62
 Tinnefeld, F., 107
 Tiresias, 64, 68
 Tobler, L., 126
 Toivonen, Y. H., 112-113
 trance:
 de Aristéas, 35-36
 de Hermotimo, 38-39
 y el alma errante, 33-34
 y el alma libre, 36-37
 y la muerte, 35-36
 técnica del, 30-31, 39
 trago, 77-78
 Trofonio, oráculo de, 70
 Trumpf, J., 124,
 Turner, V., 83, 86, 124
 Tury, S., 109

 Ucko, P. J., 119
 Usener, H., 123

 Vajda, L., 110
 Valk, M. H. A. L. v. d., 125
 varilla, mágica, 45-46
 Vasmer, M., 106
 Vászonyi, A., 103
 Verdenius, W. J., 100-103, 111-113,
 115, 128
 Vérilhac, A.-M., 121
 Vernant, J.-P., 113-114, 117, 123, 127
 Versnel, H. S., 117, 123-124, 126-127

 Veselovskij, N. J., 108
 Vestdijk, S., 123
 Vidal-Naquet, P., 113-114, 119, 122
 Vilkuña, A., 113
 vino, 81-83, 88, 124
 Vlachos, T., 121
 Vrugt-Lenz, J. ter, 120-121, 125

 Wackernagel, H. G., 112, 126
 Waele, F. J. M. de, 110
 Wagenvoort, H., 113, 116, 120
 Walpurgis, noche de, 86
 Walzer, R., 110
 Warden, J., 100
 Waszink, J. H., 121
 Weidkuhn, P., 126-127
 Wellhausen, J., 109
 Welwei, K. W., 120
 Wendland, V., 117
 West, M. L., 107, 116, 121-122, 128
 Widengren, G., 99, 106-107, 100, 110
 Wiegelmänn, G., 100
 Wijsenbeek-Wijler, H., 110
 Wikenhauser, A., 102
 Wilamowitz-Moellendorff, U. v., 20, 99,
 110, 125
 Wild, R. A., 123
 Wilhelm, A., 116
 Williams, F., 105
 Wilson, B., 104
 Wolters, P., 108

 yo, unidad del, 57
 Yochelson, W., 105
 Young, R. S., 120

 Zehnder, L., 126
 Zerries, O., 128
 Zetzel, J., 126
 Zimmerli, W., 109
 Zoroastro, 40
 Zuntz, G., 123, 129

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Desde que Erwin Rohde publicara en 1893 su gran libro *Psiqué* sobre el culto y la creencia en la inmortalidad entre los griegos, el tema del alma y su relación con la vida antes y después de la muerte ha interesado a los estudiosos de la antigua religión griega. En este sentido, la importante contribución de Jan N. Bremmer a esta larga discusión académica parece tener un carácter definitivo tanto por sus procedimientos, más amplios y actualizados, como por sus conclusiones.

Con una claridad y concisión admirables, Bremmer nos ofrece en tres apartados una panorámica del desarrollo histórico de las creencias sobre el alma en la antigua Grecia: la comprensión de un concepto nada cercano a nuestra noción histórica de alma; la idea del alma en los seres vivos como algo «libre», que a pesar de pertenecer a lo individual de un ser puede volar fuera del cuerpo en sueños, en trances o desvanecimientos, y *múltiple*, pues no hay una sino una diversidad de ellas; y sobre el alma de los muertos, la metamorfosis del alma en el momento de la muerte, las diferentes manifestaciones del mundo de los difuntos, la relación entre alma y cuerpo en los muertos y la importancia de los ritos funerarios. En suma, Bremmer establece, muy convincentemente, la compleja visión no dualista que del alma tenían los antiguos griegos.

Jan N. Bremmer (1944), profesor de Historia de las Religiones en la Rijksuniversiteit Groningen, es co-autor de *Roman Mith and Mythography* y editor de *Interpretations of Greek Mythology*.

ISBN 84-7844-637-0



9 788478 446377
7505028

